انتشارات
دانشگاه اصفهان
۲۰۴

الكتاب المعتبر في الحكمة

لأوحد الزمان ابى البركات هبة‌الله
ابن على بن ملكا البغدادى
المتوفى فى سنة
سبع و اربعين و خمس مأة

الطبعة الثانية
من منشورات جامعة اصفهان
فى سنة ۱۴۱۵ هـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الثالث

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة الالهية

لسيد الحكماء اوحد الزمان ابى البركات هبة الله
ابن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة
سبع واربعين وخمس مائة
رحمه الله تعالى

الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بحيدر آباد الدكن حرسها الله عن طوارق
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولى التوفيق (١)

العلم الالهى

من الكتاب المعتبر فى الحكمة من املاء سيد الحكماء اوحد الزمان ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا ادام الله سعادته ورضى عنه .

الفصل الاول

فى العلم المسمى بما بعد الطبيعة وغرضه وموضوعه وما يختص به نظره

العلم صفة اضافية للعالم الى المعلوم والادراك والمعرفة كذلك صفتان اضافيتان للمدرك الى المدرك وللعارف الى المعروف .

والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لنفوسنا الى الاشياء التى نعرفها ونعلمها والاشياء التى نعرفها ونعلمها اولاهى الموجودات فى الاعيان ومعرفتنا وعلمنالها هى الصفة الاضافية لها الى الاذهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية الاضافية(المجاورة والمماسة كالصداقة والاخوة - ٢) فنعرف المعرفة والعلم ونعلمهما فيقال المعرفة والعلم باشتراك الاسم عليهما اعنى على معرفة الاعيان الوجودية وعلى معرفة الصور الذهنية الاضافية وعلمهما ولكوننا نعبر عن معارفنا وعلومنا بعبارات لفظية وعن الالفاظ بالكتابات صار من العلوم علوم الالفاظ وعلوم الكتابات فكان احق العلوم بالعلمية واولاها بمعنى العلم علم الاعيان الوجودية ويليه فى ذلك علم الصور الاضافية الذهنية العلمية لانها وان لم تكن من الموجودات الاولية التى تعلم اولا فهى صفات موجودة فى الاذهان(٣)

---

(١) فى نسخة - كوبرولو - بدله - رب اعن (٢) من هامش - صف وسع

(٣) كو - الاعيان .

والنفوس

والنفوس التى هى اعيان وجودية والصفات الموجودة للوجود موجودة ايضا وان كان وجود الثانى منها تابعا وعارضا لوجود الاول ونسبتها الى الموجودات الاول نسبة الاعراض الى الجواهر واللواحق المعلولة الى العلل ثم العلوم اللفظية فانها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكتابية من لواحق علوم الالفاظ فالعلم يقال قولا حقيقيا اوليا على العلم بالاعيان الوجودية ومن اجلها وثانيا على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالالفاظ والكتابات يبعد عنهما فى المعنى كثيرا فاذا كان العلم الاول هو العلم بالموجود والعلم بالشىء علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم باسبابه ومباديه فالعلم بالموجود كذلك ايضا .

والنظر فى الموجود قد يكون على ما قيل فى العلوم نظرا خاصا كالنظر فيه من حيث هو جسم محسوس هيولانى وقد يكون من حيث هو جوهر إلاهى غير محسوس وفى المحسوس من حيث هو حيوان اونبات وفى الانسان من حيث هو فاضل وناقص ومريض وصحيح فمن جهة كل نظر يدخل الموجود فى علم كما يدخل فى علوم الالهيات والطبيعيات ومن جملتها فى علم الحيوان والنبات ومن جملتها فى علم الاخلاق وعلم الطب .

وقد يكون النظر فى الموجود نظرا عاما ولا اعم من النظر فيه من حيث هو موجود فالنظر فى الموجود من حيث هو موجود افرده ارسطوطاليس علما . وقد كان العلماء القدماء قسموا العلوم الوجودية قسمة وافقهم عليها الى الطبيعيات والرياضيات والالهيات فقال ان علم الالهيات من علم الموجود بما هو موجود لانه علم مبادى الموجودات فافرد لذلك علما وقال فيه انه علم مابعد الطبيعة وانه الفلسفة الاولى وانه العلم الالهى . فاما قوله ما بعد الطبيعة فاراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسة فى معرفتنا وان كان قبل فى الوجود فان المتقدم عند الطبيعة فى الوجود متأخر عندنا فى المعرفة على ما قيل فى فاتحة علم الطبيعيات . وقال قوم لأجل ذلك علم ماقبل الطبيعة والقبل والبعد فى هذا لااختلاف فيهما

وانما هما بالاضافة الى اعتبارين مختلفين .

واما قوله . الفلسفة الاولى فاراد به انه معرفة المبادئ الاولية والصفات العامة الكلية التي بمعرفتها تعرف ما هي مبادئ له فالعلم بها هو العلم الاول الذي به يتم علم ما بعد الطبيعة - واما قوله انه علم الالهيات فاراد به ان معرفة الاله تعالى وملائكته هي ثمرة هذا العلم ونتيجته فموضوع هذا العلم الذي يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود ولذلك عم نظره العلوم باسرها ومعرفة الله تعالى وملائكته من نتائجه ومطلوباته وغاياته .

ونظره نظر عام كلي يتخصص في مطالبه حتى ينتهي الى مبادئ العلوم الجزئية فيستوفي العلم بها فان مبادئ العلوم الجزئية هي اشياء من الموجودات والموجود المطلق اعم منها والعلم الجزئي الذي تحته تتسلم مباديه من هذا العلم تسلما غير مستوفى النظر لان معرفة الاخص انما تتم وتكمل بمعرفة ما هو اعم منه على ما قيل في علم البرهان ان الجزئي يعرف بكلياته والعلوم يعد بعضها الاذهان لبعض - وتتعلم الاذهان علما بعلم ومن علم على وجهين .

احدها على طريق التنبيه (والرياضة - ١) والتخريج وذلك يكون من العلوم الجزئية للكلية ومن المعلولات للعلل ومن ذوات المبادئ للمبادئ ومن المحسوسات للمعقولات .

والآخر على طريق التعليم الحقيقي بالحد والبرهان وذلك يكون من العلم الكلي للجزئي ومن العلم بالمبادئ لذوات المبادئ ومن المعقولات للمحسوسات فان المحسوسات اشياء مركبة في الوجود ومبادئ تركيبها من البسائط المعقولة التي لا يدركها الحس ، اما الاجزاء التي لا تتجزى على ما قال قوم واما الهيولى والصورة واما كل ذلك ، فهذا العلم يتقدم العلوم باسرها في مذهب التعليم البرهاني والعلم للعلوم (٢) الحقيقي وتتقدمه العلوم باسرها في ايناس الاذهان وتقويتها واعدادها لادراك مطالبه وعلم براهينه وادلته .

---

(١) من صف (٢) صف - والعلم المقول .

هذا خلاصة ما اراده ارسطوطاليس وتمامه بحسب كلامه فى هذا العلم حيث افرده عن غيره من العلوم وجعله بما اشتمل عليه علما مفردا والا فعلم الموجودات باسرها طبيعيها والآهيها واحد ، والرياضى اذا نظر فى المقادير والاشكال والاعداد فقد نظر فى موجود ايضا وان اريد التفصيل والتقسيم امكن فيه ان يخص كل قسم بمعنى جامع لمطالبه كيف شاء المصنفون لست اعرف فى ذلك ضرورة الى ثلاثة علوم لا محالة لا اقل ولا اكثر والذى فعله ارسطوطاليس فى تقسيم العلوم مما تبع فيه القدماء (١) جائز غير واجب والعالم بالعلم الجزئى يتقلد مبادى علمه من حيث يبتدئ نظره من اى حد كان لانه يعلم الشىء بمباديه فيعلم المبادى بمباديها ومباديها بمباديها حتى ينتهى الى المبادى الاول التى جعلها ارسطوطاليس من هذا العلم خاصة ومتى لم ينته الى المبادى الاول كان علمه مبتورا من حيث بدأ لانه فى ابتدائه باى مطلوب ابتدأ يستوفى علم ذلك المطلوب بمباديه القريبة فان طلب علم مباديه القريبة كان الابتداء بعلم ذلك المبدأ او المبادى فكان هو (٢) وهى المطلوب او المطالب الاولى فى ذلك العلم وكانت المبادى المستعملة فى تعليم المطالب اخرى غير التى قيل انها مبادى ولا يرتفع ذلك حتى ينتهى الى المبادى الاول فيكون قد علم العلم الكلى الشامل الذى منه المبادى لما بعده .

وانما لم يجعل القدماء العلم واحدا من اجل ماقيل فى التعليم ان منه تعليم للرياضة والايناس والتنبيه ومنه تعليم للتحقيق والتحصيل وتعليم التنبيه يتقدم ويبتدئ من الاقرب الى الحس فالاقرب ويأخذ الى الابعد منه فالابعد وتعليم التحقيق والتحصيل يبتدئ من الكلى الاعم والمبادى الاول البعيدة عن الحس وعن غريزة النفس فتعجز النفس بغريزتها ما لم ترض وتبصر وتنبه عن الابتداء بعلم المبادى الوجودية فتبتدئ من الاقرب الى غريزتها مما تستعين عليه بالحس فاذا طلبت فيه العلم الحقيقى كان ذلك بمباديه التى تعلم بمباديها التى تعجز بغريزتها عنها فتقبلها من العلماء على طريق التسليم حتى تتعلم بها ماتتعلمه من العلوم الجزئية فاذا تبصرت بتلك العلوم واستعدت ببصيرتها لما هو اعلى منها ارتقت اليه من حيث كانت

---

(١) كو – العلماء (٢) صف هو او هى .

تنبهت بالاول عليه فجعلوا الابتداء بعلوم جزئية تسلموا مباديها وارتقوا منها الى العلم الاعلى فحققوا بذلك علم المبادى والعالم الفاضل يبتدئ كذلك من جزئى يستأنس به ويرتقى الى كلى يعرف منه مبدأ ما ابتدأ به وكذلك الى العلم الاعلى فاذا انتهى اليه عاد فى علمه وتعليمه مبتدئا من حيث انتهى وراجعا فى العلم الحقيقى التحصيلى الى حيث ابتدأ فابتدأ فى علمه الحقيقى التحصيلى بما انتهى اليه من التعليم الرياضى التنبيهى وانتهى منه الى ما ابتدأ به من ذلك .

الفصل الثانى

فى العلم الالهى والالهيات

يظهر فى المتداول من كلام القدماء ان المراد بلفظة الاله هو معنى اضافى بالقياس الى من هو إله له وهو الذى تقتدى به نفس الشىء الذى هو له إله فى فعلها وتحريك الجسد الذى هى فيه على شاكلة ارادته بحسب مشيئته وتحريكه فكان المتعلم يسمى معلمه والذى يقتدى به إلها وربا ويظهر منه ايضا ان الاله هو الفاعل الذى لايرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه ، فالنفوس على مذاهبهم فعالة لاترى ولها سلطان على البشر لكن لهم عليها ايضا سلطان فان النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضا ويتسلط بعضها على بعض فكانوا يشيرون بذلك الى الملائكة الروحانية وتدسيق لذلك ذكر فى كتاب النفس ونستوفى ههنا فيه النظر . فعلم الالهيات هو العلم الذى تعرف به صفات الاله مطلقا ثم صفات اله الالهة ورب الارباب الفاعل غير المنفعل الذى هو المبدأ الاول لكل وجود وموجود من ذات وفعل كما سيظهره النظر الحكمى فى هذا الفن فانه يبتدئ وينظر حيث ينتهى الى معرفة الاله ويعرفه فى الاله مطلقا ثم فى الاله للموجود ثم فى الاله الاول من حيث يقيس وينظر فى المعنى الاضافى الذى به الاله اله وهو اخص من الذى به المبدأ مبدأ والعلة علة والفاعل فاعل فالاله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة إلها والاله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية الها فالنظر فى المبدأ والعلة يتقدم فى مذهب النظر على النظر فى الاله وكذلك فى الفاعل والغاية والموجود اولى

بتقديم النظر فيه لانه اعم من كل ذلك فابتداء النظر فى هذا العلم هو من الموجود وفيه بما هو موجود فهو الاعم مطلقا ثم بعده فى المبدأ والعلة فانهما من صفات الاله وهما اخص من الموجود ثم فى الفاعل والغاية لانهما اخص من المبدأ والعلة ثم فى الاله مطلقا ثم فى اله الآلهة اذا دل عليه النظر من حيث يأخذ فى مذهب الاضافة فيقول ان الاله اله لشيء ثم ذلك الاله اما ان يكون له اله واما ان لايكون كما قيل فى المبادى والعلل فان كان فالنظر فيه مثل ذلك حتى ينتهى الى الاله الاول وان لم يكن فهو الاول فالاله الاول والمبدأ الاول والعلة الاولى والفاعل الاول والغاية القصوى اخص من الاله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية مطلقا ، ويظهر ايضا ان الاله الاخص باسم الآلهة والمبدأية والعلية والغائية ومعانيها الحقيقية هو ذلك الاول وكذلك هو احق بان لايرى حيث يعجز المدرك عن ادراكه لكن لظهوره لالخفائه فان المدرك له فى الظهور الذى بحسب المدرك حدونسبة بها يكون ادراكه اتم كعيون البشر التى تعجز عن ادراك ماصغر لصغره وما لطف للطافته وما خفى لخفائه وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى ابهروا دهش البصر كالشمس فانها لا نستطيع ادراكها للنور الذى هو سبب الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذى هو عين البشر ، فهذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الالهيات لانهم كانوا يتداولون فى عباراتهم الآلهة ويعنون بها اشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للاجسام وكانوا يعتقدون انها تفارق وتبقى مفارقة على ماهى عليه فى زمرة الملائكة الروحانيين .

وكان قوم منهم يعتقدون الملائكة والارواح من هذا القبيل اعنى من قبيل نفوس البشر التى تفارق الاجسام وتتخلى عنها واذا ذكروا اسماء الملائكة قالوا فلان بن فلان وفلان بن فلان وكان هذا متدا ولا بينهم مشهوراعندهم فسموا هذا العلم الذى يدخلون فى نظره ويتبين فيه هل هم وما هم وكيف هم ولم هم علم الالهيات ويكون علم الطبيعيات علم المحسوسات ويكون علم الموجود ينقسم على ما قسموه الى الطبيعى والالهى اذا كان النظر فى موجودات الاعيان

وتكون متصورات الاذهان تدخل فى علم الموجود ايضا فى علم النفس من حيث انه ينظر فى صور الاذهان التى هى من جملة الموجودات وصورة الموجود موجودة فى الموجود. وينظر المنطق فيها من جهة وهى جهة الاستعانة فى التعليم والمعرفة ببعضها على بعض وتأديها بنظرها من بعضها الى بعض وتكون الرياضيات هى التى تنظر فى الاعداد والمقادير المعدودة المحدودة بالاشكال على الاطلاق من حيث تتصرف فيها الاذهان فتقيس بعضها الى بعض وتنسب بعضها الى بعض ولا تخص نظرها باشكال ومقادير واعداد الموجودات منها فيكون ذلك هو الذى يخص باسم الرياضيات ، فاما اذا اختص النظر بعدد كواكب ومقادير افلاك واشكالها فهو من علم الموجود وعلم الطبيعيات لامحالة فهكذا ترتيب العلوم فى قسمتها الى ما قسمت اليه من هذه الثلثة اعنى الطبيعى والرياضى والالهى .

وسميت الرياضيات بهذا الاسم لان النفوس ترتاض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس الى ما تجرده فى الذهن عن المحسوس والتصرف فى احواله التى تستعمل الحواس فيها ومعها فى نظرها فيه الى ماتنفرد به عن الحواس وتتصرف فيه تصرفا ذهنيا حتى تكون واسطة تنتقل منه برياضتها الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهى وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات الا انه لم يكن علما معروفا فى وقت ما قسمت هذه القسمة وسميت هذه العلوم بهذه الاسماء ولما صنفه المصنف سماه بحسب فنه الذى صنفه فيه باسم يخصه وهو المنطق وعنى به انه الذى عنه وبحسبه ينطق الانسان اعنى عن التصور العقلى والانتقال الذهنى العلمى التعليمى وهو الذى به يتم الفرق بين نطق الانسان وتصويت غيره من الحيوان فان المصوت من الحيوان يدل بصوته على معنى فى نفسه من ايثاره وكراهيته وشوقه وسآمته ولذته واذيته وطلب بعضه بعضا كما يطلب الذكر الانثى والإلف مألوفه فكلها اصوات تدل بارادة لأنها بحركة ارادية على معنى وكذلك نطق البشر الا ان النطق البشرى يختص بالفن التعليمى

من التفهيم والشرح والاحتجاج والبيان لما يريد المحاورة فيه فلذلك سماه المسمى بعلم المنطق ولا يمتنع بحسب هذا الاسم ان يدخل فى العلم الرياضى من جهة رياضته للأذهان وتثقيفه لها لكنه لم يقل ولم يسم ولا ضرورة اليه فهكذا صنفت العلوم وهذا هو العلم الالهى وهذا هو المعنى الذى عناه القدماء فى تسميته .

الفصل الثالث

فى منفعة علم مابعد الطبيعة

الشئ المطلوب لذاته هو الخير الحقيقى والخير الحقيقى مطلوب لذاته والخير يقال بمفهومين، احدهما بالاضافة . والآخر على الاطلاق، فالخير الذى بالاضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له ، والذى على الاطلاق هو خير فى نفسه ومعنى الخير المتداول فى اللغات هو المضاف ومنه ينتقل الى فهم الخير المطلق، ومعناه من جملة المعارف الاول التى لا تدخل تحت الحد لبساطتها كما قيل فى الحرارة والبرودة وغيرهما وهو من المعارف العقلية الاولية والمعرفة الاولى منه هى الاضافية كاللذيذ والنافع والطيب والموافق والمراد والمشتهى والمأمول والمتمنى والمشوق والمعشوق. وكل واحد من هذه يقال له خير بالاضافة الى ماهو مضاف اليه اللذيذ للمتلذذ والنافع للمنتفع والطيب للمستطيب والموافق للمستوفق والمراد للمريد والمشتهى للمشتهى والمأمول للآمل والمتمنى للمتمنى والمشوق للمشتاق والمعشوق للعاشق . ويختلف بالنسبة فيكون الشئ الواحد خير الشئ وشرا لشئ ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيذ لذيذا عند شخص مكروها عند آخر (١) ولا لذيذا ولا مكروها عند آخر ولا يفهم الخير المطلق الا بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الكل شئ كالنور مثلا فانه خير مطلق لكل مدرك له وقد يكون الشئ الواحد خيرا بالذات وشرا بالعرض فيكون احق بمعنى الخيرية مما هو خير بالعرض وشر بالذات ـ واما الخير الذى يتصور بغير اضافة فان الذهن يتصوره من المضاف ويجرد عنه معنى الاضافة ويجعل الخير المجرد علة للخير المضاف كما يكون العام الاضافة احق بمعنى الخيرية من الخاص الاضافة فيكون المجرد احق من المضاف بالمعنى والمضاف المطلق

---

(١) كو ـ يقال للذيذ لذيذ عند شخص مكروه عند شخص آخر

الاضافة احق من الخاص وكذلك الشر المقابل للخير يتصور على هذا الوجه باضافة خاصة واضافة عامة وبتجريد الاضافة لكن الشر المجرد عن الاضافة لا يوجد فانه اذا تؤمل كان احق الاشياء بمعنى العدم فان الشرور اعدام اشياء وفقد اشياء والخيرات وجود اشياء فالخير احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم والوجود القار أحق بمعنى الخيرية من غير القار والدائم أحق بذلك من غير الدائم والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود أحق بمعنى الخيرية من الممكن الوجود والواجب الوجود بذاته احق بذلك من الواجب الوجود بغيره فمعنى الوجود اذا تجرد كان معنى الخير المجرد ومعنى العدم اذا تجرد كان معنى الشر المجرد ولا يقال عن العدم المجرد أنه موجود فلا يوجد الشر المجرد وانما يوجد الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون احق بمعنى الوجود من غيره على ما يأتى عليه التفصيل فى الموجودات التى يقال فيها الخير والشر .

واما النافع والضار وغير ذلك مما قيل من اصناف الخيرات الاضافية فانها تقال بالنسبة الى الخيرة فالنافع هو الذى يتوصل به ويوصل الى الخير والضار هو الذى يتسبب منه الشر وقد سبق فى علم النفس ان العلوم الحكمية تشترك فى منفعة واحدة هى تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل واعدادها بذلك للسعادة الأخروية لكنها تختلف فى ذلك فبعضها ينفع منفعة بالذات وهو العلم بالله تعالى وملائكته وعلم النفس بالنفس ومباديها وما علاتها (١) وبعضها ينفع فى ذلك منفعة بالعرض من حيث ينتفع به فى العلم النافع بذاته كعلم الهندسة وعلم المنطق على ما قال قوم .

وقد كان اوضح فى علم النفس ان علم المنطق يحصل على وجهين ، حصول صناعة وقانون محفوظ ، وحصول ملكة وتهذيب فطرة ، فالحصول الصناعى الحفظى ينفع فى ذلك بالعرض كما قيل والذى هو على طريق الملكة وتهذيب الفطرة الصالحة منفعة بالذات وهو فى تهذيب النفس واعدادها للسعادة الأخروية نافع بذاته منفعة تامة فانها به تشارك الطباع الالهية الملكية العقلية المجردة

(١) صف – وما علا منها .

عن الشوائب والعوارض المدنسة. وهذا العلم الذى هو العلم الالهى نافع بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى بل هو الكمال العقلى بعينه فان كمال المعرفة معرفة الكمال الاقصى وسائر العلوم انما تراد لأجله حيث تنتفع النفس بها فى تحصيله كما ان كل وجود وسبب وجود انما هو من عند واجب الوجود بذاته كذلك كل خير وسبب خير فهو من عنده ايضا ، وخير المعارف معرفة الخير المطلق وذلك هو الوجود المطلق بل الواجب الوجود بذاته وهو الذى تحصل المعرفة به من هذا العلم . فهذا العلم انفع العلوم بل هو العلم النافع الذى به تكمل نفس العالم وتصل الى اجل مراتبها التى هى لها ان تصل اليها ، فمنفعة هذا العلم هى تحصيل سعادة النفس الانسانية وكمالها بمعرفة مباديها ومعرفة الاله الذى هو المبدأ الاول والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذى هو ينبوع كل خير ومبدؤه على ما قيل فى كتاب النفس قولا مرسلا ، ويقال ها هنا على طريق التعليم والبيان الحكمى البرهانى وقد كانت العلوم التى دون هذا العلم كلها تستند فى العلم والتعليم الى مباد غير معلومة فيها فكان العلم بها ناقصا من حيث لايحيط بمباديها وتلك المبادى يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السالفة فيكون علم العلوم وان كان المنطق علم العلوم بوجه آخر فمنفعة هذا العلم هى كمال العلم بسائر العلوم ، فالواصل الى هذا العلم يحصل له الكمال الانسانى العقلى بقدر ما من شأنه ان يكون له فهو على الحقيقة فضيلة الانسان بل هو فضيلة فضائل الانسان، ولايخالف على هذا احد من العلماء الا من حيث يجهل مايخالف عليه فان (القدماء (١)) يخالفون ويردون ماقاله ارسطوطاليس وغيره من الحكماء فى هذا العلم او يقوله قائل بعدهم فلايردون العلم بنفسه وانما يردون مايعتقدون انه جهل لاما يعتقدونه علما فيقولون ان هذا الخطأ او هذا الغلط لايستحق ان يقال عنه انه فضيلة الانسان فاذا قيل لهم عن علم الحق فيه لم ينكروا انه فضيلة الانسان لان فضيلة الانسان هى فضيلته التى تخصه من حيث هو انسان لا التى له من حيث هو نبات وحيوان وهو انسان بعقله ففضيلته من حيث

(١) صف – الذين

هو انسان هى فضيلته العقلية وفضيلته العقلية علمية، اوعملية والعملية انما تكون فضيلة اذا كانت صوابا والصواب يعرف بالعلم ففضيلة العمل بالعلم وفضيلة العقل بالعلم وفضيلة العلم تكون من وجهين، احدهما من جهة العلم . والآخر من جهة المعلوم، فأما التى من جهة العلم فأن(١) يكون حقافى نفسه ويقينا عند العالم به. واما من جهة المعلوم فالمعلوم هو الموجود واشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات واشرف الموجودات هى الالهيات بل الاله الواحد الحق الذى هو مبدأ الوجود وينبوع الموجود فهذا العلم هو افضل فضائل الانسان على رأى المخالف والموافق لكل ما قيل ويقال فيه .

الفصل الرابع

فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة

للعلومات فى الاذهان صفات واحوال ذهنية تخصها فى الوجود الذهنى وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات فى الاعيان، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات فى الاعيان فان الكلى معنى فى الذهن تتصف به اشياء كثيرة موجودة فى الاعيان اومتصورة فى الاذهان ايضا فان الصفة تكون للموصوف الموجود فى الاعيان وللتصور فى الاذهان، فيكون المعنى الذهنى صفة لمعنى ذهنى وذلك الآخر لآخر وتكون صفة لمعنى وجودى . والمعنى ايضا صفة للصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عناها بقصده فى دلالته عليها باللفظ الموضوع لها، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعنيها باللفظ ايضاوبنسبتها حيث عنى الى صورة اخرى ذهنية اوغير وجودية وهى صورة من حيث توجد فى الاذهان عما فى الاعيان وكما تتصور وتتمثل فى المرآة عن المرئيات ولان النفس تعرف الشيء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها فى المعرفة الثانية صورة ايضا وتعرفها النفس فتتصور لها صورة ثالثة فى معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالمماثلة والمحاكاة كما ترى

---

(١) كو- فانه

فى المرآة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف وتكون الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية وصفات لها. والثوانى للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها. والثوالث للثوانى. والروابع للثوالث وهلم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم، ونسبة الصورة الذهنية الى ما فى الاعيان تكون نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمرو والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس، وان لم يكن فى الوجود ما تنتسب اليه تلك الصورة بالمماثلة كثرة بل واحد كالشمس مثلا، ثم كان لتلك الصورة فى الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل فى الاذهان وتنتسب تلك الصورة الواحدة اليها فى الذهن ايضا نسبة المماثلة ويقال عليها قول الهو هو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثرة بالمعنى والمماثلة، وتلك الاشياء التى اليها ينتسب الكلى بالمماثلة تسمى جزئيات بنسبتها الى ذلك الكلى. والكلى والجزئى صفتان نسبيتان تعرضان لمتصورات الاذهان وموجودات الاعيان فى الاذهان دون الاعيان ومتصورات الاذهان ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل فى النسبة الى صورة تنتسب اليها كذلك فيكون الكلى كليا لكلى هو بقياسه جزئى وبقياس ما ينتسب اليه كلى وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلى اكثر فى كليته وعمومه من كلى آخر كالحيوان للانسان والانسان لأصناف الناس فتترتب الكليات المنسوخة من الوجوديات مراتب فى الاذهان من جهة عمومها وخصوصها فينتهى العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما تبتدئ فى طبقة هكذا من زيد وعمرو الى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان ومن الحيوان والنبات الى النامى او ذى النفس ومن ذى النفس والجماد الى الجسم ومن الجسم والنفس الى الجوهر ومن الجوهر والعرض الى الموجود

و من الموجود والمعدوم الى الشيء فيصير كل واحد من الشيء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود .

والكليات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تتصنف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمرو والحيوان للانسان والفرس والنامي للحيوان والنبات والجسم للنامي والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو او له هو او يشتق له منه الاسم في اللغة فيقال ابيض من البياض او بغير في التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض او له بياض او بغير بنوع من انواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد في اللغات على اختلافها واللغات في ذلك تحتذي ما في الاذهان والاذهان تحاكي الموجود وما في الاعيان ، والذي يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع الأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاقصى يقال له جنس الاجناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

وقد قال ارسطوطاليس ان اجناس الاجناس القصوى في الموجودات اكثر من واحد وانها لا تجتمع في العموم والاشتراك في معنى واحد اجتماعا جنسيا . وقال في كتاب له يسمى قاطيغورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لا تجتمع ولا بعضها في جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لا في موضوع والتسعة اجناس هي اعراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو الموجود لا في موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والعقول ، والعرض وهو الموجود في موضوع وهو قسيم الجوهر في رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التي هي اجناس كثيرة وقيل ان قوله في الجوهر انه الموجود لا في موضوع وان قوامه في وجوده بنفسه كالجسم الذي يستقل

فى وجوده بنفسه لا بشئ يوجد فيه والموجود فى موضوع هو الذى لا يستقل فى وجوده بنفسه بل انما يوجد فى شئ لو فارقه لفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذى يفارق كل مايقال انه فيه من زمان ومكان وآن(١) ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التى هى الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر، اولها جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال، ثم المضاف والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها، ثم ما يسأل عنه بأين وهو النسبة الى المكان. ومتى وهو النسبة الى الزمان. والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم والقاعد والنائم ونحوها، وما ينسب بأنه له كالخاتم والقميص ونحوهما. وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد. وان ينفعل مثل أن يتصل وينفصل ونحوهما هكذا عددها ـ وقال انها اجناس الصفات والموصوفات وجعلها عشرة لا تزيد ولا تنقص، احدها الجوهر. والتسعة الاعراض، فان كان ذلك من اجل العموم فقد يوجد لها ما يعمها باسرها كالموجود والشئ وان كان من اجل هو هو فما كلها تتفق فى ذلك ولا تختلف فيه اختلافا يفرقها الى هذه العشرة .

وتكلم قوم فى ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير أن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الاول حتى لا يكون الموجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة اولا وللمعلول ثانيا ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفى الجوهر وجعلوا هذا الشرط هو العلة فى ان لا يكون الموجود وهو عام لا اعم منه جنسا لما فى الوجود وكذلك العرض انما قيل له عرض من جهة عروضه للجوهر، فمن الاعراض ما يعرض للجوهر اولا كالكمية، ومنها ما يعرض له ثانيا وبعد الاول كالكيفية. ومنها ما يدوم عروضه له. ومنها مالايدوم ومنها مايقر. ومنها ما لايقر فى وجوده للجوهر

---

(١) فى الاصلين ـ آنا ـ كذا

كالحركة فقول العرض عليها قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا فالكلام فى هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلى وعلم كلى لايختص بعلم دون علم والكلام الجامع العام لها هو الكلام فى الوجود بما هو موجود لانه علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذى ينظر فيه من حيث هو كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر والاعراض التى يحيط العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله ينتهى الكلام الى مبادى سائر العلوم التى سلف الكلام فيها .

وبالجملة فكلامه فى كل عام وشامل وذلك هو الوجود بما هو موجود وأوصافه التى تقال عليه (١) من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير والمبدأ والمبتدأ فنظره ينتهى الى المبدأ الاول الموجب الموجد لسائر الموجودات وذلك هو الاله تعالى الواجب الوجود بذاته ، فمن اجله ومن اجل ماقلناه اولا يعرف هذا العلم بالعلم الآلهى . ومن اجل ما اشتمل عليه نظره من الكليات يسمى بالعلم الكلى ومن اجل انه ينظر فى غير المحسوسات من الموجودات يسمى علم ما بعد الطبيعة . فعلى هذا يشتمل نظر هذا العلم .

الفصل الخامس

فى اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال (٢) فى العرف اللغوى بمعنى واحد عند الجمهور . وهو معنى الكلى المطلق الذى يقال بالهو هو فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو انسان ويحمل كما قيل حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف باسمه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصاف الذاتية الداخلة فى جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع فى جواب ما هو وخصوا بالنوع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره اوما كان مقولا على

---

(١) كو- يقال عليها (٢) كو- الجنس والنوع يقالان

الاشخاص التي لاتختلف باوصاف تدخل في تعريف ماهياتها.

واشترط قوم في الجنس ان يكون مقولا على انواعه التي هو جنس لها قولا بالسوية في اللفظ والمعنى ولايختلف فيها وبالنسبة اليها، اما اختلافه فيها فكما يختلف الثلج والعاج في البياض حيث يقال لكل واحد منهما انه ابيض فالأبيض في الثلج اكثر منه في العاج واشد في بياضيته اي بها قيل انه ابيض، واما اختلافه بالنسبة اليها فكاختلاف العلل والمعلولات والجواهر والاعراض بالنسبة الى الوجود في قول الموجود عليها فان العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات، وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه في كلام ارسطوطاليس في كتابه المعروف بقاطيغورياس الذي جعل فيه(١) اجناس الاجناس العوالي للوجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها في جنس الوجود ولابعضها في جنس العرض ولا كلها في جنس الشيء والواحد والهو وجعلوا الفرق والعلة ما قيل حيث فتشوا فلم يجد واسوى ذلك وان لم يكن ارسطوطاليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس والنوع ذكرا مرسلا، وقال في هذا الكتاب ان اجناس الاجناس للوجودات هي تلك العشرة التي قيلت، فالجوهر منها جنس لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لا في موضوع واراد بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجد في موضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هي غير اجسام في هذا الرسم فهي جواهر ايضا.

والقول بهذا يناقض ما اشترطوه في (٢) رفع التقدم والتأخر في الجنس فان الموجود الذي هو جزء حد الجوهر مقول على الجواهر التي هي علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرونه عللا لوجود الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذي اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين اشياء لا تتجانس ولاتجتمع الا في السؤال بكيف وهي عبارة عادية لا طبيعية ولايحصرها معنى

---

(١) كو - جعله في (٢) صف - من.

فى الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل و تأمل حده (١) و ذاك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة يعنى مقولة الكيف، وهى الحال و الملكة، و القوة، و اللاقوة و الكيفيات، الانفعالية و الانفعالات، فالحال هى مالا يتطاول زمانه ولايستقر فى موضوعه، والملكة هى ما استقر فيه و طال زمانه من ذلك ثم قالوا ان الحال ماكان مثل صفرة الوجل وحمرة الخجل، والملكة ماكان مثل صفرة من كان به سوء مزاج فى الكبد اوسواد الحبشى فيدخل فى ذلك العلوم والاخلاق من صفات النفس والحمرة والبياض وغيرها من المبصرات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولاقرارها، والقوة فكالصلابة فى الجسم التى بها يقوى على مدافعة مايخرقه واللاقوة مثل اللين، والكيفيات الانفعالية مما يحدث فى موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض فانها بانفعال موضوعها تحدث فيه حيث ينفعل باستحالته من حر الى برد ومن برد الى حر فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحالات والملكات داخلة فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات والكيفيات الانفعالية بالملكات، فهذه قسمة لاتتبرأ من التداخل وتقسم اشياء لاتشترك فى معنى جامع فكيف تكون انواعاً لجنس واين المعنى الجنسى والفصلى من انواعها .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل وجنس ان ينفعل وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فاينها دخلت معها فى جنسها جزافاً كما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ماقاله فى ذلك للتمثيل على المعانى الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقاً وتحمل له من تحمل ماذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولامتعلم ومن يجعل الوجود(٢) جنساً للوجودات كلها لايخطىء وكيف وقد اخذه ارسطو جزء حد فى حدى الجوهر والعرض فقال فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وفى العرض انه الموجود فى موضوع والجزء الاعم من جزئى الحد عنده هو الجنس والجنس

---

(١) صف - وجده (٢) كو - الوجود .

هو

هو الكلى العام مما يقال فى جواب ما هو من غير زيادة مطولة بغير فائدة والشيء اعم من الموجود حيث يقال على ما يتصور فى الاذهان و يوجد فى الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لايدخل فى جواب ما هو فى بعض العبارات لمن اشترط فى الجنس ما يشترطون ، والكلام هوان الكلى يدخل فى تعريف الجزئى ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى الجنسي المشترك مع المعنى الفاصل هوالنوع فمن جعل الجواهر اجناسا ومن جعلها جنسا واحدا لا يختلفان فى معنى يرجع الى حقيقة علمية وانما هو بحسب شرط العبارة فى الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل العرض جنسا لها ومن لم يجعله فان العرض ادل على ما يشمله من الجنس الذى يسمونه بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية والوجودية صنفان قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة كالنسبة الى الزمان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل فى المضاف ولاتبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف ومقولة له اعراضا ذهنية،نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بما ضمنوها،ومقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل اعراضا وجودية ويفعل وينفعل والانفعالات والحالات من جملتها غير قارة وباقيها قارة تبقى موجودة زمانا على حدود واحدة او متقاربة ، فهذه القسمة للجواهر والاعراض كافية لا تحوج الى ذكر ماعدد فى تلك المقولات العشر ، ولايضطر الى مثل تلك الحجج الواهية والتمحلات غير المفيدة وانما ذكر هذا الفصل ههنا للتوطئة والتقديم لما يكون الكلام فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم فى الكليات ولااعم من الموجود بما هو موجود وفى الشيء والهو هو الذى هو أعم من الموجود فان العلم اذا احاط بما سيكون وما كان مما ليس بموجود فقد يعرض للعدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا والوجود الذهنى فى جملة الوجود فى الاعيان لانه وجود شيء فى موجود والوجود فى الموجود وجود وانما يكون المعدوم غير المدرك الموجود

في الاذهان من الامثلة الموجودة في الاعيان فانك اذا تصورت فرسا وانسانا فقد تصورت في ذهنك شيئا له في الوجود مثل موجود يوصف به وينتسب اليه ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب اونهرا يجري زئبقا اوذهبا محلولا فقد تصورت ما لا مثل له في الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه وهو الصورة الذهنية موجودة في الذهن الذي هو موجود في الوجود والموجود في الوجود موجود ايضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل وعالم الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لتشابه موجوداتها فيها بالنسبة اليها، فقال فلاطون عالم الربوبيه وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية فهو عالم العلل والمبادي الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات واما عالم النفس فهو الجامع بين ما يتسبب علمه من الوجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات (١) التي تحجب عن المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر وهذا العلم ينظر في ذلك كله من جهة كونه موجودا اوبما هو موجود .

الفصل السادس

في الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود وعني بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له وبعده وقبل ادراك مدرك آخر له وبعده فان الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعه وبعده وتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك ثم ان الذهن يتأمل فيعلم ان الادراك لا تثبت له في الوجود وانما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء في نفسه وانما كونه

(١) كو – المعلولات .

بحيث

بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى ان من الاشياء مايدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لاينالها المدرك الذي يعجز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها اولم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك اولا يدركه بعض المدركين فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط في الادراك الا ان اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له فلا يصح ان يحد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلايحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى اخرى .

وقد حد الموجود قوم وقالوا انه الذي يفعل او ينفعل اوكلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الوجود لايصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك والعلم حصلت معرفة الوجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل او ينفعل اوكلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان والتعريف الحدي والرسمي لايكون بدليل وبرهان اذلايكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه العانى به .

والموجود كما قيل يقال على وجهين احدهما موجود الاعيان والآخر موجود الاذهان وموجود الاعيان يعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه في ادراكه وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكثر بادراكهم لها وليس كذلك الموجود في الاذهان فان الانسان الواحد ينفرد بادراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاركه بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادركه صاحبه في ذهنه ولا يكون هو هو فان احدنا اذا تخيل

صورة زيد فقد تخيل صورة فى ذهنه وادركها بذهنه واذا دل عليها انسانا آخر بلفظه تصور فى ذهن ذلك الآخر مثلها لا هى وانفرد كل واحد منهما بادراك ما فى ذهنه دون صاحبه لا كالشمس التى هى واحدة يشترك فى ادراكها الكثيرون والا فوجودات الاذهان موجودة فى الاعيان اوجودها فى موجود فى الاعيان وهو الذهن والنفس التى يتصور فيها ما يتصور من ذلك وبهذا تفترق موجودات الاعيان وموجودات الاذهان عند من يتأمل ويتحقق فى تأمله والا فالموجود فى الوجود موجود ايضا فالوجود من جهة وباعتبار اسم مشترك لها يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على مفهوم واحد فى الجميع وان كان لاحدها اولى واسبق من الآخر.

ونخص الكلام الآن بالموجودات فى الاعيان فنقول ان الموجود منها اما ان يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر فى الاذهان فى كل موجود ولا يخرج عنها موجود وان لم تتحقق المعرفة بتفاصيلها فى الوجودات، والموجود بغيره لا يخلو اذا اعتبرت ذاته بذاته اما ان يجب له وجود بذاته او يمتنع او يمكن فان امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى الممتنع اعنى الذى لا يمكن ان يوجد البتة فانه اذا قيل لشيء انه ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك فيه مطلقا او بشرط فان قيل مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشيء بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب وان قيل بشرط فلا يصح وجوده الا بارتفاع ذلك الشرط فاذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده الا مع ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل كأنه قال لا يصح وجوده الا مع عدمه ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح ان يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب وجوده بذاته لم يحتج فى وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الوجود لا يستأنف له الحصول والوجود فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا

وما ليس

وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود فالموجود بغيره ممكن الوجود بذاته فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته اذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود ان كان ممكن الوجود ايضا فحكمه كذلك ايضا فى وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب اليه الا بعد وجوده بعدية بالذات فكل اخير من الموجودات بالغير متأخر الوجود عما يوجد به ولا يوجد الا بعد وجوده بعدية بالذات ووجود المتأخر منهما يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث انه لا يوجد الا بعده بعدية بالذات وان لم تكن بالزمان .

فاذا قيل قولا كليا يجمع كل ممكن الوجود كانت كل الاشياء الممكنة الوجود لا توجد الا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود فان الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلى فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك مما لا يوجد فكيف ان يوجد ويوجد ولا ممكن الوجود لدخول الممكنات فى الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن واجب الوجود بذاته .

وقد يعترض فى هذا معترض فيقول ان المغالطة فى هذا دخلت فى قولهم كل ممكن الوجود حيث عنى بالكل الجملة ولفظة كل انما تعطى واحدا واحدا من الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فان الجملة كثرة متناهية العدد او غير متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة فى مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول ان حكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هى جملة وذلك واحد فان الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة وماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فان الواحد الواحد من المياه

ماء بارد رطب موضعه الطبيعي الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء من داخل كرته الموجودتين والمتوهمتين والجملة من الماء كذلك ايضا لا تخالف في الطبع والحيز والعلية والمعلولية وكذلك الجملة الحاصلة من ممكنات الوجود كالواحد الواحد منها في امكان الوجود ، وحاجة الممكن الوجود في وجوده الى واجب الوجود سواء في الواحد الواحد وفي الجملة وانما الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك الممكن الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج في وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته ولا يوجد آخر من هذه الابعد وجود الاول فلا يوجد الممكن الابعد الواجب .

فان قال بل ممكن عن ممكن ولا يتناهى . قلنا في جوابه ان هذا اللاتناهي انما هو في الاوهام دون الوجود حيث قدم الاواخر على الاوائل من حيث ادركها ووجدها والوجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبتدىء من اول وتنتهي الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته فوجود الممكن دليل على وجود الواجب .

فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لااول ، قيل له ماانكره اولا ان ممكنات الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الا بموجد وذلك الموجد لا يكون منها والا دخل في حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزماني وغيره كما نقول القديم بمعنى التقدم الزماني وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثاني من وجود الاول فوجود الثاني دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثاني ودليل على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها فاوجد الثاني الا وقد وجد الاول فمن وجود الثاني يعلم وجود الاول علما يقينيا

وكذلك فى الثالث والرابع وكثرة الوسائط فى ذلك بين الآخر والاول لا تقدح فى العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر المعلولات التى يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة ، و قولنا(١) ان لو الد الذى اوجب لكل مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التى اوجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهى من الجملة ولها علة فان دخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لا يبقى مولود خارج عن ذلك دخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذى اوجب لسائر المولودين غير مولود والعلة التى اوجبت لسائر المعلولات غير معلولة وان لم يدخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذى اوجب غير مولود ولم يدخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلة التى اوجبت غير معلولة، وقولهم فى الوالد والمولود بخلاف قولهم فى العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا لوالد قبله فيكون كذلك المعلول لا يزال معلولا لعلة قبله فما الفرق، وان كان لم يلزم فى هذا التناهى الى علة غير معلولة(٢) ولا يلزم فى ذلك التناهى الى والد غير مولود وقد اختلفوا فى التلفيق بين القولين .

فقوم قالوا بأن العلة والمعلول يلزم فيهما حكم الوالد والمولود ولا ينقضى ابدا ولا يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى علة غير معلولة كما لا يلزم تناهى الحكم الى والد غير مولود ، وقوم قالوا بل يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوثه ، وبعض من القائلين بالقدم قالوا بل يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة

---

(١) كو- وتقول . (٢) من كو

ولا يلزم تناهيه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معا فى الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العلية بل معه علل اخرى فاعلية وهيولانية . والعلة التى كلامنا فيها هى التامة العلية لأنها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب يوجب حدوث الابن عن علته الفاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقاءه ويعدم المعلول بعدمها ان كانت تعدم فان علل الأعدام اعدام العلل فالأب والابن ليسا معا فى الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا والعلة والمعلول معا فى الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه فى الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لكن لا معه فى الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعللها باسرها معا فى الوجود والبنون والآباء ليسوا معا باسرهم فى الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولا تعدم العلل وتبقى المعلولات اعنى بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التى كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه فى الوجود لا يوجد لها اول علة ، قالوا وما لا يتناهى عدده لا يوجد ولا يدخل فى الوجود فان الاول القريب منا من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته فعلته لا توجد حتى توجد علة علته وعلة علة علته وعلة علة علة علته وكذلك هلم جرا فالم يسبق وجود الاول الذى لا اول له لا يلحق وجود الثانى ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب الينا الذى كلامنا فيه وكما ينتهى فى العلل الى اول علة كذلك تنتهى المعلولات الى آخر معلول لأنه يكون معه معا فى الوجود لا يتأخر عنه ولا يتقدم فلا تذهب العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له وقد كان الكلام فى الطبيعيات استقصاء النظر فى ما لا نهاية له من

جهة

جهة المدة والامتداد والعدة (والاعتداد ١ –) والشدة .

فيعارض العارض و يقول ان المعية فى الوجود لاتغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما لزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجودا لوالد ومن لزوم (٢) المعلول يلزم وجود العلة . فان لزم من جهة التقدم الواجب فى العلة تناهي العلل والمعلولات الى علة غير معلولة لزم فى (٣) الآباء والبنين التناهي الى والد غير مولود، فقال القائلون بالحدث ان هذا الوالد غير المولود هو آدم وتلك العلة الغير معلولة هى الله تعالى .

،وقال القائلون بالقدم ان العلة الغير معلولة هى الله تعالى الذى لابداية لوجوده فلا بداية لأول خلقه وانتهاء مخلوقاته فى الزمان الى اول لا اول قبله يوجب تناهي قدرته ومدته الى بداية لاقبل لها فى الزمان ، واذلا نهاية لمدة بقائه كذلك لا بداية لاول مخلوقاته فى الزمان بل بدايتها الوجودية من عنده والزمانية تتسلسل فى سرمديات المخلوقات ببقاء لابداية له فى زمانياتها بواحد قبل آخر بعد آخر لاينتهى الى اول فيما مضى ولا الى آخر فيما يأتى، وبقى بينهما الجدال وكثر القيل والقال وأخرجهم ما اخرجهم الى غير المحجة فى طلب الحجة واعترضهم اللجاج فى مذهب الاحتجاج . فجحد قوم من القدميين المبدأ الاول وأنكر قوم من الحدثيين القدرة التى لا تتناهى مدتها وما عقلوا المبدأ والعلة والخالق الاول الابداية زمانية فى المخلوقات ، ولايتم النظر ولايخلص من الشبهات الا باقتصاص الأشبه من حججهم والاقرب من مقالاتهم ومناقضة ما ينتقض منها واثبات ما يثبت . (٤)

---

(١) من كو (٢) صف – وجود (٣) لو – من (٤) فى صف زيادة بعد هذا – هذا آخر الفصل السادس من متن هذا الكتاب ويتلوه السابع فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم – انما كتب هذا التعليق التالى لهذا الكلام المصنف وقال يجب ان يلحق بهذا الفصل فانه يليق به وليس من متن الكتاب .

الفصل السابع

فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم و ما يحتج به كل فريق منهم

اما الذين قالوا بحدث العالم فانهم قالوا ان المخلوق المعلول فى وجوده لايتصور مخلوقا الا بايجاد بعد عدم فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا و البداية الزمانية تبتدئ بعد العدم والعدم السابق ليس له بداية زمانية بل له نهاية هى بداية زمان الوجود، فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لابداية لها ونهايتها وقت بداية انما لم فبداية العالم هى نهاية العدم السابق فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخالق مدة لا نهاية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لابداية لها ونهايتها بداية ايجاد العالم .

و القائلون بقدم العالم قالوا ان خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لايعجز وجوادا لايبخل وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه فى المبدئية (١) والخلق او يعينه عليه او يقتضيه به او يسأله فيه واذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا عالما جوادا فهو فيما لم يزل خالقا موجدا (٢) والعالم المخلوق الذى هو مبديه و موجده لم يزل معه موجودا ولايتصور أ ولا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد ولاخالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل فكيف يجوز أن يقال انه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق .

وقالوا لمن قال ان المخلوق محدث والمحدث لا يكون محدثا الا بعد عدم سابق صدقتم فى قولكم هذا لكن العدم الذى تطلبونه فى هذا الموضع انما هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل المتصور ان الله تعالى موجد العالم فيما لم يزل وليس للعالم بنفسه ان يوجد بذاته وانما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وامكان

---

(١) كو ـ البداية (٢) كو ـ موجودا .

الوجود

الوجود حتى يكون وجوب وجوده من موجده كما قلنا وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها انه معلول تابع فى وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدما زمانيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء ان وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .

وقالوا ان طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لابد منه مثل يوم او شهر اوسنة معينة اويكفى فيها اى مدة كانت، فانه يقول حينئذ بل يكفى فى حدوث الحادث سبق مدة أى مدة كانت يتقدم فيها العدم و يتبعه الوجود ، فيقال وهل يكتفى التصور والعقل فى ذلك بنسبة واحدة يتقدم فيها العدم ثم يتبعه الوجود، فيقول نعم ، فيقال ان كان بدل السنة شهرا واحدا فهل يكفى ام لا فهو لامحالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل فى السؤال الى يوم وساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة فينتبه بذلك حينئذ على ان الزمان لا تأثير له فى الحدث (وانما التأثير للبعدية اذا فالموجب هو البعدية لا الزمان وانما الزمان يوضح البعدية اذا اشكلت فاذا علمت بغيره فقد تم العلم وقد علمت ها هنا بامكان الوجود التابع لوجوب الوجود واستغنى فى ذلك عن الزمان فى الحدث - 1) لان المؤثر لا يكون كثيره فى التأثير مثل قليله وانما يكون كل التأثير لكل الأثر فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث وانما يؤثر فى ضعف التصور حتى ان كان تقدم الزمان لا محالة تحقق الحدث وان ارتفع لم يرتفع لكن يبقى الشك فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك (فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك - 2) فى استغناء العالم عن صانع وخالق مع تقدمه بينوه ببيانات اخرى اتمها ما قدمناه فى الوجود الممكن والواجب وانما يطلب الزمان فى تثبيت المخلوقية والمعلولية من لا يعقلها الا به ولا يتصورها بغيره .

---

(1) من كو (2) من صف - وكأنه - مكرر - مع ما قبله - ح .

ومن أجوبة القائلين بالحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخالق فيها عن جوده وقدرته- قولهم ان الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شغل .

وأجابهم القدميون عن هذا بأن قالوا انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين خلق الخلق (١) والعالم المخلوق حتى قلتم ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم بزمان فذلك قولنا وهو الذى يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة بالتعطيل لكنا نقول لكم بعد هذا، هل تقولون بعد ماقلتم ان للعالم بداية زمانية هي اول يوم ووقت خلق فيه لايتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولاخلق قبله ام لا ، فان لم تقولوا بيوم هو اول يوم ووقت (هو اول وقت - ٢) من اوقات الخلق والوجود لايتقدمه يوم ولا وقت غيره فقدوافقتمونا واتفقت المسئلة بيننا فى المعنى وصار الحدوث هو الحدوث العلولى دون الزمانى ، وان قلتم بيوم هو أول يوم ووقت هو أول وقت من اوقات الخلق لا يتقدمه زمان ولاخلق قبله - قلنا لكم فالخالق القادر الجواد الذى ابتدأ خلقه فى هذا اليوم والوقت المذكورين هل كان يمكن فى التقدير والتصور أن يخلق قبل ان خلق ام لا - فان قلتم لايمكن ولايقدر فقد عجزتم القدرة وكابرتم المعقول فى الامكان وان قلتم بل كان يمكن ويقدر - قلنا فهل كان يمكنه ان يخلق قبل ان خلق خلقا فيه اجسام متحركة ينتهى اواخر حركاتها الى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه ، فان قالوا نعم ، قلنا فهو ذا الزمان الذى فيه امكان الحركات (والسكنات -٢) قبل العالم الذى فرضتموه قد امكن فيه الحركات فان الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقد رفعتموهما ومنعتموهما ولا يرتفعان الالشىء مما قيل من عدم قدرة اوجود (٣) اومعين اوغيره مما قلنا فكيف تقولون بان الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لايمكن تطويلها .

والقائلون بالحدوث فرقتان، احداهما نظارة كان الذى قيل ههنا خلاصة نظرها

(١) صف - الخالق (٢) من صف (٣) كو - وجود

والأخرى

والأخرى مقلدة لقائل اوقائلين موثوق بهم ، والمقلدون اثنان ، احدهما اقتصر علي التقليد وأهمل النظر الا بأوائل الخواطر والبداية التى لا تتصور الحادث حادثا الا بعد زمان لا يكون فيه موجودا ثم يوجد ، والآخر رام نصرة ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره ومن ترك النظر تركه ومن تصدى له وقصد نصرة المسئلة بكلامه واجتهاده والرد على من قال بخلافها فقد لا يتعذر عليه ما يرومه مع كثير من اهل العلم ، ومن اجتهد فى طلب الحق فى ذلك لعينه من جانب النظر وما يؤدى اليه فقد اعرض عن التقليد فى طلبه ذلك .

وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر فما هو قديم من جملتها ومتداول بين اهل النظر ، هو قولهم لأن الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وانتجوا من ذلك ان الجواهر التى هى الاجسام باسرها محدثة وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة ان الاجسام لا تنفك اولا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين لا تشارك الكبرى القائلة وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فى حد اوسط على الحقيقة ولا المحدث الذى فى الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب فى النتيجة فالقياس لم ينتج المطلوب الذى فيه الخلاف فان قوله لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد لانه اما ان يعنى به انه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهى المحدثة اولا تنفك عن حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ، والحركة المطلقة لانسلم انها محدثة ويخالف على حدثها من خالف على الحدث مطلقا فهى مصادرة على المطلوب الاول والاجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين ـ والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم ولا يقول بحدوثها ، فلا يصح قوله بالمحدثين فالصغرى ان صدقت بمحمولها المطلق فهى المطلوب الاول او قرينته ومعه كالتلازم فى الوجود والعقل يصدق بها من يصدق بالمطلوب وبالمطلوب من يصدق بها من غير حاجة الى الكبرى

ولا الى القرينة المؤلفة (١) وكذلك قوله فى الكبرى و مالا يفارق المحدث فهو محدث فان المحدث قد يعنى به المحدث الزمانى و قد يعنى به المحدث الابداعى اى المعلول الذى له موجد ولا يسبقه موجده بزمان ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى بالمعنى الثانى فانها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينفك عن شيء فهو عين ذلك الشيء ، فمن قول المخالف ان الخالق لا ينفك فى وجوده عن وجود المخلوقات معه اى لا توجد مدة ولا مخلوق معه فلا ينفك عن المعلول ولا يلزم ان ما لا ينفك عن المعلول فهو معلول فكيف يسلم ان ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ثم قد لا ينفك عن محدث واحد بعينه فيكون محدثا معه يساوقه فى الوجود واما عن محدث ومحدث واحد بعد آخر فهو عين المسئلة فكالم يلزم حدوثه مع واحد واحد مما لا ينفك عنه بل يتقدمه ويتأخر عنه كذلك يجوز ان يتقدم او يتأخر عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقا وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك هو عين المسئلة، فقد غولط فى الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما وفى النتيجة فلا محصول لهذا القياس ــ ولعمرى انه ما اشتغل به العلماء منهم ولو صح لقد كان فيه الاثبات الموجب للحدوث لكنه ما صح والذى وقع التشبث به هو تلك الموازنة التى اعطت التجويز دون الاثبات واحيل بالاثبات والتعيين على التقليد واكتفى فى مناقضته واثبات (٢) القدم بتجويز الحدوث الاان الموازنة بالمسائل فى المعلوم والمجهول لا تفيد علما وانما تفيد ظنا وتقوى وهما فانه لا يلزم الجهل بمسئلة الجهل بمسئلة اخرى اورد العلم الواضح فيها فكيف ان يلزم ذلك من الغلط فى مسئلة ما أو مسائل فكيف من لزوم الحكم . وأنص العبارات فى الزام الحكم بالحدث هو منع غير المتناهى من الوجود وغير المتناهى الذى الزموهم بحكمه قد سبق فيه الكلام فى الطبيعيات واختص بما يحصره الوجود

---

(١) بها مش كو ــ لأنهم اخذوا حركة حركة مكان الحركة مطلقا وحركة حركة تنقضى والحركة المطلقة لا تنقضى ولا تحدث عند القائل بالقدم (٢) صف ــ مناقضة اثبات .

من الاعظام ذوات المقادير والاعداد التي تترتب عليها، فاما في المدة الزمانية التي لايجمع الوجود سالفها مع آنفها (فلا(١)) وتفور الاذهان بديهتها من تعطيل القادر الجواد عما يقدر عليه ويجود به مدة غير متناهية اكثر من نفورها من وجود ما لاتتناهي مدته .

قال القدميون اذا حدث العالم بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الاول الذي كان موجودا مع عدم العالم في تلك المدة غير المتناهية فانه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لايوجده وان تجدد فما المتجدد وممن .

قال الحدثيون لانه في طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما اراد خلق العالم ثم اراد حين خلق فخلق لانه فعال بالحكمة والارادة والقدرة لابالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة. فقيل في جوابهم أفتجددت الارادة له بعد مالم تكن في تلك المدة التي لم يخلق فيها، قيل نعم. قيل أفتجددها كان منه او من غيره، قيل منه، قيل ولم تجددت الارادة له منه وهو هو قبل ان تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاه مقتض ولا بعثه باعث ولا سأله سائل فكيف حدثت له الارادة بعد ما لم تكن .

وهرب الحدثيون من قول القدميين الذي الزمهم بحدوث الارادة حيث قالوا وكيف يكون الله تعالى محل الحوادث حتى تقولوا بحدوث الارادة له وهي عرض يكون في موضوع موجود ولاموجود غيره فهي(٢) محل ارادته الحادثة فهو محل الحوادث ويطرأ عليه التغير من كونه غير مريد الى صيرورته مريدا فكان هربهم من ذلك الى القول بارادة قديمة اراد بها في القدم(٣) خلق العالم حين خلقه مثل انسان يريد في يومه ويعزم على فعل شيء في غده فهو يفعله في غده بارادته وعزيمته الامسية اوفي سنته هذه فعل شيء في السنة الاخرى فهو يفعله في السنة الآتية بارادته التي كانت له في السنة الخالية .

(١) من صف – (٢) صف – فهو (٣) صف العدم

فقال لهم القدميون فى الجواب عن ذلك ان الانسان يريد ويعزم فى يومه على مايفعله فى غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليقة بما يكون فيها من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها والارادة القديمة فى الازل كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايجاد فيها ذايعين وقت البداية من تلك المدة فى المعقول وليس فيها ما يميز وقتاعن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل مميز عن مميزات السنين والشهور والايام ولا يخالف فى القدم(١) القبلى وقت لوقت فى المعقول فبما ذايعين الوقت المراد بالارادة القديمة التى لا تتناهى مدتها فيما مضى ثم اذا حضر الوقت لابد من تجدد شىء يوجب الفعل حينئذ مالم يكن قبله من ارادة اخرى اوعزيمة ولا يمكن ان يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها .

فقالوا لهم ان هذه الاقاويل وامثالها متمحلة متعبة للسامعين بطول الكلام ودقة المعنى المتمحل وتكل اذهان الناظرين عن تصفحها والاجابة عنها فيكفون عن القول لا لتصديق بحجة لكن لكلال الذهن عن السماع والتصور بما كثر من الكلام ودق والتفكر فيه وتحصيل مايراد به على اختلاف اقسامه فهو مطاولة ومعاناة وتعريب فى القول وتدقيق فى التمحل لالخصام الخصم وتعجيز المناظر لالتحصيل العلم والا فالاسباب الموجبة سواء كانت بارادة اوبغير ارادة لا يتأخر فيها المسبب عن السبب اذا كملت سببيته ولا تتجدد عنه بعد ما لم يكن الا وقد كان حيث لم يكن على حال نقص فى السببية لشىء منتظر حدث عند الكون وانضاف الى الفاعل الموجب فتمم الايجاب والايجاد عنه سواء كان ارادة فى المريد او قوة اوطبيعة فى المطبوع اوصرف موانع كانت تمنع وتصد عن ايجاد المحدث والموجبات هى مثل علم بعد جهل وقدرة بعد عجز وقوة بعد ضعف اوارادة بعد لا ارادة اوعزيمة، وموجبات الارادة معلومة من موافقة الدواعى والمقتضيات وانصراف الصوارف والموانع فاذا لم يكن شىء من هذه كلها

(١) صف ـ العدم

فالمعلول مع علته والسبب مع سببه لايتأخر عنه فى الزمان والموجد مع موجده لايمكن غير هذا ولا يقول به من يتصور، واذا اعترف المعترفون بان خالق العالم واحد قديم قادر حكيم فيما لم يزل واحد بذاته ليس معه فى الوجود الا مخلوقاته التى جاد بوجودها فلا يمكن ان يقول عن جملتها ان هناك غير هو ثالث اقتضاه بها فان كل غير من تلك الجملة فما له قبل الخلق ما ينتظره لامتمم ولا باعث من سائل ومتضرع وشفيع ومعين ومقتض ولا كان لـه فيما سبق مانع ولا عائق ولا صارف ولا دافع ولوكان حتى صرفه اوعوقه يوما واحدا لعوقه الدهر ابدا ولم يقدر على قهره الاجمعين يعينه عليه بعد عجزه عنه مدة غير متناهية البداية فيخالف القول بهذا القول بوحدانيته ويوجب تثنية وتوجب التثنية تثليثا والتثليث تربيعا، ولان القول المحقق فى هذه المسئلة على قسميها المختلفين يحوج الى معرفة محققة بالزمان وقدكان سلف فيه فى الطبيعيات ما لعله لايكتفى به فيما يقال فى هذا الموضع فيحتاج الى اعادة القول فيه .

الفصل الثامن

فى الزمان على وجه يليق بهذا العلم

معرفة الناس لما يعرفونه من الاشياء تختلف من حيث تكون منها معرفة اولى بسيطة ناقصة ومعرفة ثانية وثالثة مركبة تامة والمعرفة الاولى يكون نقصانها وتمامها من وجوه سبق ذكرها مثل المعرفة الجنسية والنوعية والشخصية والمعرفة المركبة يكون تمامها بالاحاطة بتلك المعارف، ومنها معرفة المعرفة وما به يحصل من الاسباب كما تكون المعرفة الشخصية فى اول حصولها ناقصة تتم بالنوعية وهى معرفة الطبيعة الخاصة والنوعية بالجنسية والفصلية وبالعكس من ذلك كما اوضح فى اوائل الكتاب، فاما التى يكون تمامها بمعرفة المعرفة وما به يحصل فقديكون اولها من الحس والمحسوس ويتم من قبله ايضا كمن يدرك ببصره جسما مؤلفا من اجزاء صغار مختلفة الالوان فيراها بجملتها كذى لون واحد كما يرى من مجموع الاسود والابيض الغبرة حتى يمعن فى التأمل والادراك بحسه

فيراها اجزاء مختلفة الالوان بعضها اسود وبعضها ابيض فتكون المعرفة الاولى ناقصة والثانية تامة وقد تكون الاولى من المحسوس وتمامها من المعقول كمن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره واذا تأمل ذلك بالقياس العقلي عرف انها كبيرة جدا وقد تكون المعرفة الناقصة من المعقول وتتم بالمعقول ايضا كالمعرفة بالزمان فانه مما لا يدرك بالحس ادراكا اوليا وللنفس به شعور تدركه ادراكا ذهنيا عقليا به يعرفه عوام النـاس وجمهورهم من غير تأمل معرفة اولية لا يختلف فيها والتسمية لها فان المسمى الاول كما قيل يسمى من حيث يعرف فاذا انتقلوا الى معرفته العقلية بطلب العقل لمعرفة المعرفة وتمام المعرفة فى ذلك اختلف العقلاء فيه ، فقال بعضهم انه اسم لامعنى له ، وقال قوم بل له معنى محسوس هو الحركة. وقال آخرون انه ليس بمحسوس بل هو معقول وهو مقدار الحركة . وقال قوم انه جوهر . وقال قوم انه عرض، وقال قوم انه لاجوهر ولاعرض، وقال قوم انه موجود وقال قوم انه غير موجود وقال قوم ان له وجودا قارا ، وقال آخرون ان له وجودا غير قار كل ذلك بحسب النظر والتأمل العقلي ، وقد قيل فى جميع ذلك بحسبه فى الطبيعيات .

ونقول الآن انا اذا اعتبرنا ما نعرفه مما نسميه زمانا وجدنا له تعلقا فى الذهن والاعتبار بالحركة وذلك انه فى المعرفة الاولى يتعلق بها وتتعلق بـه من حيث يتقدر بها وتتقدر به فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس من حين تشرق الى ان(١) تعود مشرقة مرة اخرى ويقال مسافة يوم او يومين اى مسافة يتحرك فيها المتحرك المشار اليه فى يوم او يومين فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة الا أن الحركة تتعلق باشياء غير الزمان على ماقيل، وهى مامنه وما اليه وما فيه والمحرك والمتحرك فالزمان ليس هو واحدا من هذه لا ما منه ولا ما اليه ولا المحرك ولا المتحرك ولا ما فيه الذى هو المسافة والنوع الذى فيه الحركة كالتبيض والتسود (٢) والنمو والذبول وان كان الزمان ايضا هو ما فيه لانه يقال فى العرف وعند الجمهور والخواص ان هذه

(١) كو- حين (٢) كو- كالتبييض والتسويد .

الحركة

الحركة كانت فى هذه المسافة فى مدة كذا وزمان كذا ويعنى بذلك مدة محدودة من يوم وشهر وما اشبههما وقد اوضحت جميع هذه الوجوه وان الزمان ليس هو احد هذه الاشياء فاذا فرضنا ثلاثة اجسام متحركة على ثلاث مسافات معا متساوية كثلاثة اكر متساوية يحركها ثلاثة اشخاص لا يتعلق احدها بالآخر الى جهات مختلفة احداها اسرع والاخرى أبطأ والثالثة متوسطة بينهما وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلا دورتين والبطيئة دورة واحدة وانتهتا معا والمتوسطة كفت عن الحركة قبلهما ودارت دورة واحدة فتكون السريعة والبطيئة قد اشتركتا فى الابتداء والانتهاء معا وتخالفتا فى المسافة فقطعت السريعة المسافة مرتين وقطعتها البطيئة مرة واحدة والمتوسطة شاركت البطيئة فى المسافة ولم تشارك السريعة فيها فتكون السريعة خالفت البطيئة والمتوسطة فى المسافة وشاركت البطيئة فى شىء به خالفت المتوسطة وذلك الشىء ليس هو المسافة ولا السرعة والبطء ولا المحرك ولا المتحرك لأن المحرك لكل واحدة غير المحرك للاخرى والمتحرك فرض غير المتحرك الآخر ولا الحركة لأن حركة كل واحد منها غير حركة الاخرى وغير متعلقة بحركة الاخرى على ما فرضنا وبينها معية تتساوى فى البعض منها وهى ما منه وما اليه ويشترك الكل فى شىء منها وهو المدة والزمان بحسب المعرفة الاولى عند كل عارف اشترك الثلاث فى قطعة منه واثنتان فى الكل واختلف الثلاث فى كل ماعدا ذلك واشتركت الاثنتان فى المدة على التمام فهذه المدة والزمان ادركت ملحوظة بالذهن .

فان قيل انها فى الذهن دون الوجود قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب بل هى مدة يعرف العارفون ببداية الاذهان وجودها وتحديدها بالتقدير الفرضى الوجودى من البداية الى النهاية ونسبة الكل الى الجزء فلا يساوى جزءها كلها كما فى سائر المقدرات فانه لا يقول عاقل من الناس ان الساعة مثل اليوم او اليوم مثل الشهر بل زائدها فى الوجود متميز عن ناقصها ولا يقول قائل ان الكرة السريعة الحركة المفروضة يمكن ان تتحرك

فى تلك المدة المفروضة بعينها بتلك السرعة المفروضة بعينها اكثر من تلك الحركة المفروضة التى هى الدورتان مثلا ولا اقل منها ولا ان الكرة البطيئة الحركة تتحرك فى المدة المفروضة مثل حركتها ولا اكثر منها بذلك البطء المحدود فقد قطع المتحرك مسافة محدودة لا يمكن اقل منها ولا اكثر فى تلك المدة فقد طابقت الحركة الموجودة من المتحرك الموجود فى المسافة الموجودة هذه المدة الملحوظة بالذهن المعقولة مطابقة محققة محدودة الجزء والكل بجزء الحركة والمسافة وكليهما فكيف يمكن ان يقال انها غير موجودة وهى لا تنفك من الموجود وتتحدد به وتتقدر معه وتساوقه فى الماضى والمستقبل مساوقة محدودة فاذا استقر فى عقل المتأمل ما يتأمله من المدة والزمان بالحركة على ما قيل ثم رجع الى ذهنه وتأمله وفرض كرة واحدة من الثلاثة ساكنة لا تتحرك ايتها كانت رأى فى معقوله ان المدة تكون للمتحركتين الآخرتين كما كانت للثلاث لاتنقص منها ولا تزيد برفع الحركة الواحدة منها وسكونها لا فرضا ولا وجودا من ايها كانت فحكم الثلاث فى ذلك كحكم الواحدة فحكم كل المتحركات فى ذلك مثل حكم المتحرك الواحد فهذه المدة والزمان مستمرة فى الوجود مع سائر المتحركات فى حركتها والساكنات فى سكونها ومع رفع حركة ايتها شئت وسكونه اوفرض حركته فيعقل من ذلك انها كذلك مع رفع الكل حتى لو سكن كل متحرك او تحرك كل ساكن لم يتغير فى الموجود والمعقول ما يعقل منها اعنى من مدة الزمان المعقولة بحركة المتحرك ولا بسكون الساكن .

ألا ترى انك لو فرضت المتحرك الابطأ قد سكن من حين ابتدأ الاسرع بحركته الى حين انتهى ثم ابتدأ بالحركة حين انتهى الاسرع كانت المدة مشتركة لسكون الساكن وحركة المتحرك . ولم يمكن ان يقال ان من حين ابتدأ هذا بالسكون الى حين تحرك يمكن ان يتحرك متحرك آخر بسرعة مثل سرعة هذا الاسرع مسافة اكثر ولا اقل من مسافته وكذلك اذا فرضت المتحرك ساكنا والساكن متحركا فى كل متحرك وساكن كان الامر كذلك محدودا فى الوجود لتقدير

محدود

محدود من حركة او حركات بسرعة محدودة فى مسافة او مسافات محدودة لايمكن غيرها لا اقل ولا اكثر فى تلك المدة فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك ويسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها بحركته ولابسكونه فيعقل العاقل ان الكل كذلك ويرى معقول الزمان متقدما فى وجوده ومعقوليته على سائر الحركات والسكونات لا يرتفع برفع شيء منها بل يستمر فى الوجود دونها ولاتستمر هي فى الوجود دونه فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق فى الوجود به ويتحدد بـه ولا يكون هو فى شيء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولايتحدد به فالزمان ومعقولـه اقدم فى الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه فى التصور فيتصور الذهن الوجود لاعلى انه من الاشياء المحسوسة بل عـلى ان الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع احساس كل حساس فى الفرض الذهنى ولايرتفع بذلك وجود كل موجود فالذى يعقل من الوجود الذهنى هو معنى عقلى يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شيء كما اوضحنا فى علم النفس وكذلك الزمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها ولو قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولى من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ايضا والساكن والمتحرك يشتركان فى الوجود وكان قيل فى الطبيعيات ان المقدار للجسم ليس هو شيئا خارجا عن الجسم فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بجسمية ايضا لابكية والكية معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان فالكية معرفة نسبة الاعظم الى الاصغر كما هى الاكثر الى الاقل هذا بالانفصال وذاك بالاتصال وكما ان الاثنين ليس الاواحدا وواحدا فكذلك العظيم ليس الا مجموع صغير وصغير ونسبة العظيم الى الصغير فالكيـة معتبرة فى الاذهان والذى فى الوجود عظيم لا عظم كما ان الذى فى الوجود

معدود لاعدد وكذلك الزمان يقدر الوجود لا على انه عرض قار فى الوجود بل على انه اعتبار ذهنى لما هو الاكثر وجودا الى ما هو اقل وجودا والناس فى عرفهم يقولون وجود دائم وغير دائم وطويل وقصير اى طويل المدة وقصيرها كما يقال فى الجسم انه طويل وقصير اى طويل المقدار وقصيره وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد يكون لاحدهما دون الآخر بل بجسم يزيد وينقص وكما لا يتصور ارتفاع الوجود فى الاذهان كذلك لايتصور ارتفاع الزمان .

واذا قال قائل فى دعائه لشخص - اطال الله بقاك - فقد قال له - اطال الله وجودك لا زمانك فان الزمان انما يكون للوجود بوجوده المستمر فيه والا فالزمان لايطول ولايقصر بل هو فى استمراره لكن وجود زيد يستمر معه استمرارا اقل واكثر فالطول المقول بمعنى البقاء انما يقال للوجود لا للزمان فالزمان بتقدير الوجود اولى منه بتقدير الحركة، فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم، وغير العالم فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود والا فالزمان لايكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها كما لا يكون للمقدار الجسمانى تجريد عن الجسم المتقدر به فكيف يقال ان قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لاتقبله الاذهان والنظر اوجب انه لايرتفع الابارتفاع الوجود والوجود لايعدم كما لايوجد فلايقال فى الوجود موجود ولامعدوم وانما يحكم بالعدم على الموجود وهذا مما لم نذكره فى الطبيعيات وهو يضاد قول القائل بانه لاوجود للزمان لان وجوده قد بان انه اعرف من وجود غيره مما يوجد معه ويتعلق به واقدم عند العقل فى حالتى معرفته به اعنى المعرفة الاولى الناقصة التى قبل النظر والتأمل والآخرة التامة ويتصور الانسان قبل كل مبدء (١) زمانى يتصوره بذهنه وعقله زمانا ولايعقل زمان هو مبدأ ليس قبله زمان اذ لا يرتفع الزمان فى التصور لا فى القبل ولا فى البعد قبل كل مبدأ مفروض وبعد كل منتهى محدود ولا تتصور الاذهان وجودا ليس له مدة

(١) صف - مقدار .

ولا زمان

ولازمان لاوجود خالق ولاوجود مخلوق فلا اعتبار بما يقوله اللسان من دون الذهن والعقل .

والذين قالوا بذلك اعني بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة والخالق لايتحرك فليس فى زمان، وقد اوضحنا ان وجود كل موجود فى مدة هي زمان ولايتصور وجود لافى زمان ، والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود فى الدهر والسرمد بل وجوده هوالدهر والسرمد فغيروا لفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا انه البقاء الدائم الذى ليس معه حركة والدوام من صفات المدة والزمان فغيروا الاسم والمعنى المعقول واحد ينتسب الى ما يتحرك والى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذى هو المدة والزمان .

الفصل التاسع

فى تمام النظر فى الحدوث والقدم

قد ظهر مما قيل فى هذه المسئلة الى ههنا ان اوائل الانظار العقلية ترى ان كل مخلوق محدث وما ليس بمحدث فليس بمخلوق وان معنى المحدث انه الذى تقدم وجوده زمان لم يكن فيه موجودا لاغير ، واشباع النظر يظهران المخلوق هو المعلول المفعول وان لم يتقدمه فاعله بزمان بل يكون معه فى الوجود معالايرتفع عنه عند العقل المرتاض بالنظر معنى المعلولية والمفعولية لكونه غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا وان الزمان لايلزم ان يكون دخوله بين العلة والمعلول والفاعل والمفعول شرطا فى العلية والمعلولية والفاعلية والمفعولية وان الزمان لايتصور له مبدأ زمانى غير مسبوق بزمان ولايكون له قبل لاقبل له ولابعد لا بعد له .

والقائلون بالحدوث يقولون ان الخالق خلق العالم بعد أن لم يخلق وابتدأ بالفعل بعد أن لم يفعل وانه كان فى الازل والقدم الأقدم فى الزمان الذى سبق به وجود مخلوقاته غير خالق ولافاعل لشيء من المخلوقات والمفعولات وانه بقى

كذلك موجودا ولا موجود آخر معه مدة غير متناهية البداية ونهايتها بداية خلق العالم وهذه المدة هي زمان لا محالة .

فاذا قال لهم القائلون بقدم العالم ماقولكم في الزمان والمدة والدهر والسرمد في عباراتكم المختلفة هل هو مخلوق ام لا ؟ فان قلتم انه مخلوق فهل يتقدمه خالقه بزمان ام لا؟ فان تقدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان وكذلك الدهر والسرمد وسائر مايقال وان لم يتقدمه بزمان فقد وجدتم مخلوقا مفعولا لم يتقدمه فاعله بزمان فلم لاتقولون في باقي المخلوقات مثل هذا ولا يضطركم اعتقادكم (١) وقولكم الى تعطيل الجواد عن جوده وايجاده مدة لانهاية لها .

فيقول القائلون بالحدوث من طريق النظر انا لا نقول بوجود ما لا تتناهى مدته ولا عدته واذا لم نجعل للخلق بداية زمانية نكون قد قلنا بأن ما لا يتناهى قد وجد ودخل في الوجود واذا قلنا بأن ما لا يتناهى في البداية قد وجد وهو محال نكون قد جعلنا لما لايتناهى في الوجود ايضا اضعافا واضعاف اضعاف ولا يكون شيء اكثر مما لا يتناهى ولا يتصور وذلك ان الايام التي لا تتناهى من القدم في سابق الخلق اضعاف للشهور التي لا تتناهى منه والشهور اضعاف السنين وكذلك في انواع الموجودات اشخاص الناس الذين سبق وجودهم لاتتناهى عدتهم واشخاص الحيوانات باسرها اضعافها واضعاف اضعافها .

فيقال لهم في الجواب ان قولكم هذا يبتني على وهم لا حقيقة له فان ما لا يتناهى لا يحصره من حيث لا يتناهى وجود ولا ذهن يحصره معا ولا يخطر ببال المتصور الا من جهة اسمه ومعنى لفظه السلبي واما من جهة عدده غير المتناهي فانه لايتصوره ذهن بآحاده ومعدوداته والا لحصره في الذهن والوجود يوجب له نهاية احاط بها الوجود والذهن وهو غير متناه وهذا محال .

والقدميون انما قالوا بدخول مالايتناهى في الوجود شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لامعا ولامجتمعا وكذلك الاضعاف واضعاف الاضعاف انما كانت تمتنع ان تتصور تصورا ايجابيا لمعدودات محصورة بعددها خاطرة بالبال على عدتها

(١) صف ـ ولا نضطركم باعتقادكم   اوحاضرة

او حاضرة فى الوجود آحادها مع جملتها فكان التضعيف يحوج الى وجود النهاية حتى تكون الزيادة بعدها فى ذوات الاوضاع اما فى اول واما فى آخر من المقادير واما قبل اول اوبعد اخير من الاعداد والمعدودات فاما على سبيل التلفظ والتصور للحكم السابى فلا يمتنع ان يتصور الانسان فى ذهنه معنى سلب النهاية وفى الوجود اذا كان شيء بعد شيء لا يمتنع بنفسه حيث يتصور ان الذهن طالب فى القبل والبعد نهاية فلم يجدها بل رأى قبل كل قبل قبلا وبعد كل بعد بعدا لا يقف عند الثالث كما لم يقف عند الثانى ولا عند العاشر كما لم يقف عند الثالث وكذلك هلم جرا مهما تصور الذهن وتأمل هذا لا يمتنع تصوره فلا يمتنع وجوده الا بحجة ان كانت وأين الحجة ، ولأن مقالة الحدوث اقرب الى الاذهان الاكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهدلها من الخواص المعتبرين من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحدثيون القدميين دهرية وصار من الاسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور فى معناها جحد الخالق المبدأ الاول ورفعه، وسمى القدميون الحدثيين معطلة لانهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده (١) مدة لا نهاية لها فى البداية .

ومما قاله القدميون للحدثيين كيف خلق الله تعالى فى اليوم الذى (يقولون انه – ٢) بدأ فيه بخلقه (وهل كان يقدر أن يخلقه – ٢) قبل ذلك بيوم او ايام ام لا؟ فان قلتم لا يقدر فقد عجز تم القدرة وان قلتم يقدر فلم لم يفعل؟ فيقول الحدثيون لانه ما اراد خلقه الا حين خلقه، فيقال ولم اختصت الارادة بذلك الوقت دون غيره مما قبله اوبعده والاوقات متساوية متشابهة فى القدم ؟

فقالوا فى جوابهم ان الارادة الالهية هى صورة عقلية من شأنها تميز الشيء عن مثله ونظيره فارادة الله تعالى عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يتميز عنه بحال وجعلوا الذلك نظيرا من خلق الاجسام التى يقولون انها تتناهى الى الفلك الاعلى(٣) وليس بعده غيره فيقولون لهم لم لا يكون قبل هذا غيره اعنى قبله (٤) ولم لم يخلق

(١) كو – وجوده (٢) من صف (٣) كو – الاول . (٤) صف – بعده

الخالق وراءه جسما آخراً لأنه بجزام لأنه بخل . تعالى الله عن ذلك ولكن مالا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى ايجاد المتناهي عند ذلك الحد وكذلك يقول فى مدة العالم ان ما لا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى بداية الخلق حين بدأ ولو كان قبله بيوم او ايام لكان السؤال هذا كما هو فى جسم او اجسام وراء ذلك .

وجعلو الذلك نظائر من جهة حركة الفلك قالوا لو لم كانت من المشرق الى المغرب ولم لم تكن على الخلاف او على جهة أخرى اى جهة كانت فكذلك (كان-١) يقال فيها فكما لا نطلب العلة فى هذا ولا توجد كذلك لا تطلب ولا توجد فى هذا ولا فى كثير مثله وانما الارادة الالهية القديمة الازلية ميزت اليوم الاول من بداية الخلق عن مثله فى الازل كما ميزت هذا الحد الأجسام وهذه الجهة للحركة ، والارادة الالهية عندنا اسم لصفة من الصفات الالهية تميز الشئ عن مثله ولا يعترض بلم اذلا لم لذلك .

فيقول القدميون فى هذه الارادة المذكورة انها هل تميز الشئ عن مثله فى العقل والتصور ام فى الوجود والاعيان ؟ فان قلتم فى العقل والتصور قلنا انه لا يتميز شئ عن شئ منهما الا بميزة معقولة متصورة هى فصل عند العقل وقلتم لا ميزة ولا فصل (وان قالوا - ٢) اما فى الوجود فقد كان التميز قبل الوجود حتى حصل الوجود فكيف كان هذا التميز وفى المقادير ليس الامر كذلك فان المقدار يتصور للشيء قبل ايجاده فى ذهن موجده ويتصور فى الوجود كما هو موجود وكذلك فى الجهة وغيرها فكيف ميزت هذه الارادة المعقولة فى علم الله تعالى وقتا عن وقت قبل خلق مميزات الاوقات .

قال القائلون بالحدوث للقدميين فاذا كان الله تعالى لم يزل جوادا خالقا قديما فى الأزل فالحوادث فى العالم كيف وجدت أعن القديم أم عن غيره؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث واراد خلقه بعد أن لم يرد . وان قلتم ان غيره خلق الحوادث فقد اشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد

---

(١) من صف (٢) من كو .

التوحيد لواجب الوجود بذاته .

فقال القدميون بل الخالق الاول الواحد القديم هو خالق المخلوقات باسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له فى وجوده(١) وخلقه وملكه وأمره .

وتشعب رأيهم فى ذلك الى مذهبين، فمنهم من قال انه خلق الاشياء القديمة دائمة الوجود بدوام جوده والحوادث شيئا بعد شيء اراد فخلق وخلق فاراد فأوجب خلقه ارادته واوجب ارادته خلقه . مثال ذلك انه اراد خلق آدم الذى هو الاب فخلقه واوجده واقتضى وجود الاب من جوده (٢) وجود الابن اراد فجاد وجاد فأراد ارادة بعد ارادة لموجود بعد موجود ، فاذا قلتم لم اوجد؟ قيل لانه اراد فجاد، ولم اراد؟ قيل ، لانه اوجد، فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضا من جوده السابق اللاحق .

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة وكيف تكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن وكيف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلا لغير الحوادث اعنى الارادة القديمة ؟ فان قيل لانها له منه قيل والارادات الحادثة له منه . فان قيل ان الارادة القديمة له فى قدمه ؟ قيل والحديثة له من قدمه لان السابق من جوده بالارادة السابقه اوجب عنده ارادة لاحقة فأحدث خلقا بعد خلق بارادة بعد ارادة وجبت فى حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته وهكذا هلم جرا والتنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة فى كونه محلا لها لكنه لاوجه لهذا التنزيه كما سنتكلم عليه فى فصل العلم اذا قلنا فى علمه بما يعلم وكيف يعلم فهذا احد المذهبين .

واما المذهب الآخر . فان اهله يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدمه فله سبب يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضا حتى ترتقى اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة فى المتحركات الدائمة الحركة التى قدمها حدث وحدثها قدم اعنى الحركة فان الحركة معناها ومعقولها حدث ابدالأن الذى يعقل منها

---

(١) صف ـ جوده (٢) كو وجوده

تجدد مع تصرم على الاتصال فقد مها تقدم حوادث بعضها قبل بعض وبعد بعض. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ولا يناقض اجزاءه قوله بعضها بعضا لان الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم والقديم هو الجملة والكل والجزء غير الكل فانه لو تصور متصور جسما لا يتناهى لقد كان يجوز له ان يتصور منه اجزاء متناهية فكذلك يتصور من الحركة جزءا جزءا فيكون حادثا وجملتها على الاطلاق غير حادثة فان رفع جزء لا يلزم منه عدم الحركة اذ يتقدمه او يتبعه جزء آخر من الحركة ورفع الحركة مطلقا — وبالجملة يلزمه وجود السكون وعدم الحركة. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحوادث في القبلية شيئا قبل شئ بعد شئ وكل جزء منها يقتضي الثاني فيتصل بها الحدوث بالقدم. فكل حادث بعد ما لم يكن فله سبب حادث يوجب حدوثه كما توجب اجزاء الحركة بعضها بعضا وتنتهي بها البداية الى النهاية كما تنتهي حركة الى حركة ومتى لم تنته المسببات والاسباب الى الحركة التي يكون منها البعد بعد القبل في الزمان لزم وجود اسباب غير متناهية معا للسبب الواحد وذلك محال لان الاسباب اذا لم تتناه الى السبب الاول لم يوجد لان الاول اذا لم يوجد لم يوجد الثاني واذا لم يوجد الثاني لم يوجد ما بعده وبعد بعده فلم يوجد الاخير الذي هو المسبب المعين الموجود فيلزم ان الموجود لم يوجد فهذا محال . فكان القديم بذاته يوجد حركة في القدم متصلة الاستمرار وباتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث واستمرارها بتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض عن اسباب قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها فكان الاسباب الموجبة للحوادث قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها المتجددة التي تتجدد منها بحسبها في كل وقت حالة يصير بها سببا لحادث كالشمس مثلا فانها بذاتها القديمة لا يجب عنها وجود النهار والليل والصيف والشتاء بل بحركتها الطولية والعرضية في كل وقت بحسبه تتجدد وتنقضي كما تتجدد الحركة وتنقضي وبحسب ما يضادها(١) في حركتها وحركة الكواكب الأخرى معها من قرب وبعد واتصال وانفصال

(١) كو – يضاد فيها

يتجدد

يتجدد عنها بالنسبة الى ما يقرب منه و يبعد عنه من المستعدات لقبول آثارها آثار من الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الاسباب والمسببات فى الحوادث واسبابها وموجباتها ومقتضياتها عن الاسباب القديمة الذوات بالنسبة الى الحركات وسيأتى لهذا شرح وبسط فيما بعد .

والقائلون بالحدوث قالوا انا لانحتاج الى هذا التمحل وسموه على طريق المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول بأن المبدئ المعيد خلق العالم واحدثه بارادة قديمة ازلية اراد بها فى القدم احداث العالم حين احدثه .

وقد قيل فى جوابهم ان ذلك المبدأ لا يتعين ولا يتخصص فى القدم الا بمعقول يجعله مقصودا فى العلم القديم عند الارادة القديمة حيث اراده فى مدة القدم (١) السابق بحدث العالم التى هى مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم لا لأن الله تعالى لا يقدر على علمه لكن لأنه فى نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذى يقولونه فى حوادث العالم من مشيئة الله تعالى وارادته التى بها يقبل الدعاء من الداعى ويحسن الى المحسن ويسئ الى المسئ ويقبل توبة التائب ويغفر للمستغفر هل يكون ذلك عنه ام لايكون ؟ فان قالوا بانه لايكون . ابطلوا بذلك الشرع الذى قصدهم نصرته وابطلوا حكم أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجله من الحث على الطاعة والنهى عن المعصية وان قالوا يكون ذلك بأسره عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة؟ وكونه بغير ارادة اشنع وان كان بارادة فهل هى ارادة قديمة ام محدثة؟ فان كانت قديمة فالارادات القديمة غير واحدة وما اظنهم يقولون ان المرادات الكثيرة صدرت عن ارادة واحدة. وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هربوا منه اولا .

فالفاعل انما يفعل الشيء بعد ما لم يكن فعله بحال او سبب تجدد له فأوجب عنده فعله بعد ما لم يكن يفعل سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجز او قوة بعد ضعف او معرفة بعد جهل او ارادة بعد لا ارادة او تجدد دواعى تقتضى الفعل او زوال

---

(١) هامش كو – العدم .

صوارف كانت تمنع منه سواء كان الفاعل يفعل بالطبع اوبالارادة اوبالبديهة اوبالحكمة ولا يكون الفاعل فى فعله حيث فعل وحين فعل وحيث لم يفعل على حالة واحدة من كل وجه. ولو قالوا بذلك اعنى بكونه فى الحالتين على حال سواء لما احتاجوا الى القول بالارادة القديمة فانه مع الارادة القديمة يكون فى حالتى فعله ولا فعله على حال سواء، فان هذه الارادة القديمة كانت ولا فعل كما كانت فى وقت الفعل فما المرجح وما الموجب وما المميز وكيف تميز فى المدة المتشابهة فى القدم وقت عن وقت لاحداث الحوادث؟ قالوا ان الارادة عندنا اسم لحالة عندالفاعل المريد يميز بها الشيء عن نظيره وعندها انتهى كلامه، وقد سبق جوابه والاذهان بفطرتها لا تشك فى تقدم الزمان والمكان ولاتتصور عدمهما، والذين تمحلوا (حتى - ١) جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها والمكان باطن الحاوى الذى يلقى المحوى حتى يتصور رفعه وعدمه بعدم الجسم الحاوى قالوهما بمعنيين يتصور التصور رفعهما وعدمهما ويبقى ما فى الذهن من المعنيين الأولين فى الزمان والمكان على ماكانا عليه عند الاذهان فى انها لا تتصور عدمهما بوجه .

فهذه هى المذاهب المقولة والحجج المنقولة والمعقولة لا يحتاج المقلد الى شيء منها فان الذى يقلد فى الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد والذى يعقل ما يسمع ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع الحجة وعرف المحجة .

الفصل العاشر

فى العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ

اول معرفتنا للعلل والمعلولات والفواعل والمفعولات كانت من المحسوسات كالنار مثلا فانا نرى الجذوة منها اذا لقيت ما تحيله احالته اليها مثلها فى اسرع وقت كالمصباح من المصباح فيكون المصباح الاول فاعلا والثانى مفعولا، فأما ان الثانى مفعول فما لم يختلف فيه العقلاء. واما ان الاول فاعل فقد اختلف الناس

(١) من صف .

فيه لكنهم اتفقوا على ان لذلك المفعول فاعلا يفعله اما ذاك واما غيره وكالنور من المصباح فانه يظهر لكل عاقل ان المصباح علة النور والمشهور فى العرف هو ان مثل الاول تسمى العلة فيه فاعلا والمعلول مفعولا ومثل الثانى اعنى مثل النور من المصباح يسميان فيه علة ومعلولا، ثم ان الخواص فى عرفهم سموا كل فاعل علة ولم يسموا كل علة فاعلا فكان الفاعل بحسب العرف الاول ما يفعل بحركة وزمان والعلة مايوجد عنه المعلول فى غير زمان. واعرف منه ان يعنى بالفاعل ما يفعل بقصد طبيعى اوارادى ويعنى بالعلة ما يتبعه وجود الامر من غير قصد منه فكان النار عندهم من جملة ما لم يتحقق انها تفعل بغير قصد بل يتصورون انها تفعل بقصد منها للاحراق والحركة الى فوق وفى النور عن المصباح يتحقق عدم القصد ويسمون الكاتب فاعلا للكتابة والصانع بالجملة فاعل المصنوع والشمس علة النور فكان الفاعل يقال لما يوجد عنه أثر فى متأثر يحيل ذلك المتأثر ويفسد منه حالة كانت فيه تارة موجودة فيه كسود الابيض ومبيض الاسود ومربع المدور ومدور المربع وما شاكل ذلك والعلة تقال لما يصدر عنه وجود شيء كيف كان اما مطلقا واما فى شيء ثم تداخلت العبارة فى ذلك فهذا هو الذى فى العرف الاقدم الاظهر والاشهر. واما الذى تعارفه المتكلمون فى العلم والذين صنفوا الكتب من الحكماء فقد عنوا بالعلة ما سبق القول فيه فى الطبيعيات حين قيل فى المبدأ والعلة فكان الفاعل والهيولى والصورة والغاية من العلل ومرجوع الامر الى الفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ لأن الغاية من جملة الفاعل فبها صار الفاعل فاعلا اى من اجلها والصورة من جملة المفعول بل هى المفعول. وقد يعنى بالمفعول الهيولى اعنى ما منه فيقال عمل الخشب كرسيا ومن الخشب كرسيا فالصورة والهيولى من المفعول والفاعل مع الغاية فاعل فالعلة والمعلول ترجعان الى الفاعل والمفعول على طريق الجملة. واما على طريق التفصيل فقد قيل فى ما منه، وفى ما عنه، وفى ما به، وفى ما لاجله، فالفاعل هو العلة الحقيقية والمفعول هو المعلول الحقيقى فاذا اعتبرنا ما فى الوجود من

العلل والمعلولات والفواعل والمفعولات رأينا من المعلولات ما يوجد عن علته ويبقى بعلته ويعدم بعدم علته او بزوال كونها على حال عليتها ، اما عدم العلة فكعدم النور بانطفاء المصباح . واما زوالها عن حال عليتها فكتغطية المصباح وستره عما يضيء عليه ومنها ما يوجد بوجود علته ويبقى بعد عدم علته او بعد زوالها عن حال عليتها كحرارة الماء الحادثة عن النار فانها تبقى فى الماء بعد انطفاء النار او بعد ابعادها عن الماء .

وقد كان سبق القول فى الطبيعيات بان ارسطوطاليس قال فى هذا قولين مختلفين بحسب الأمرين فى موضعين من كلامه. اما فيما يعدم بعدم علته فانه قال فيه قولا من حيث يخصه وهو ان علل الاعدام أعدام العلل واما فيما يبقى بعدعدم علته فانه قال فيه قولا لامن حيث يخصه وهو انه قال ان مالا ضد لهلايفسد لان المفسد هو الضد . ولا فرق فى كلامه فيما بين يفسد ويعدم الامن وجه واحد وهوان الفساد يقابل الكون والعدم يقابل الوجود والكون وجود شيء فى شيء اعنى صورة فى هيولى والفساد يقابله وهو عدم شيء من شيء اعنى صورة من هيولى فالفساد عدم اخص والكون وجود اخص والعام مقول على الخاص لاينسلب عنه فالفاسد معدوم . ويتناقض القولان لامحالة وهما القول بان علل الاعدام اعدام العلل وبان ما لا ضد له لايفسد ـ اللهم الا ان يتأول متأول فيقول . ان عدم العلة من جملة علل الاعدام فانهم يسمون بالعلة ما ليس بتام العلية وكما ان الفاعل وحده دون الغاية يسمونه علة وانما يكون علة موجبة لوجود المعلول مع الغاية فكذلك تكون علة العدم عدم العلة لكن مع الضد فيما له ضد فهكذا يستقيم القولان ولايتناقضان. وان كانت العبارة لاتعطى هذا المفهوم من قولهم علل الاعدام اعدام العلل لكنه لوعكس لكان اقرب الى الفهم منه حتى كان يقال اعدام العلل علل الاعدام او علل للاعدام لكنه لعله كان فى اللغة التى قيل بها كذلك . وما المقصود المناقضة بالجدال والوجود يشهد للأمرين فى صنفين من الموجودات كما قيل فى الضوء عن المصباح والحرارة عن النار فى الماء

الماء المسخن واذا حقق النظر كان الاول علة للثانى اعنى عدم العلة هو العلة فى كون الضد يفسد ضده فان الضد لو تدرر فمه حتى يبقى ضده بلاضد لقد كان عدم علته بعد مه لكن العلة فى المتضادات التى فيها الكلام لا يرتفع الابوجود الضد فانهما يتعاقبان على الموضوع فالحرارة الباقية فى الماء بعد انفصال النار المسخنة عنها ان جاورت هواء حارا بقى الماء حارا ولكن بحرارة الهواء المحيط به بعد انفصال النار وانما الكلام فى الدوام واللادوام فان النور من المصباح يعدم من المستنير به مع انطفائه فى الحال حتى لا يبقى موجودا بعده زمانا البتة وحرارة الماء المنقول من النار الى الثلج تبقى زمانا بعد مفارقة النار ومع مجاورة الثلج والعلة فى ذلك هو ان الذى وجد فى موضوعه ومحله بزمان وفى زمان يعدم كذلك فى زمان فان موجد الضد هو معدم ضده والانتقال من الضد الى الضد يجعل الزمان بينهما مشتركا لوجود الموجود وعدم المعدوم فهو كالمحرك الآخذ من جهة الى ضدها يوصل المتحرك الى جهة فى زمان ويبعده عنها الى مقابلها فى زمان وهو فيما بين الزمانين فيما بين الجهتين قربا وبعدا كذلك يكون فى الانتقال بالاستحالة من الضد الى الضد فالعلة الموجبة للضد توجبه فى زمان فيه يبطل ضده كالمسخن فى ازالة التبريد والمبرد فى ازالة التسخين فالانفعال من جهة الموضوع كان فى الزمان والفعل من جهة الفاعل تبع الانفعال من جهة المنفعل فعلة العدم عدم العلة والضد معدم العلة الموجبة بمقاومة الايجاب ومعاوقة الفعل فان العلة تتم عليتها مع الشرط الموجب فمزيل الشرط الموجب عن العلة الموجبة هو مزيل العلة عن عليتها لان عدم العلة مايراد به عدم الذات الفاعلة الموجبة وانما يراد به عدمها من حيث هى موجبة لعدم الايجاب سواء كان بحالة(١) وشرط كارادة المريد وقرب المؤثر كالمصباح اوعدم الارادة من المريد وزوالها اوعدم المريد اوبعد المصباح اوانطفائه فكل ذلك هو عدم العلة من حيث هى علة والزمان عارض فى العلية والايجاب من جهة الموضوع كما هو لازم فى حركة المتحرك فان المحرك المريد مثلا يحرك المتحرك من جهة الى اخرى ولا يقصد

(١) كو - باحالة .

الزمان ولا يريده (١) وانما يريد الاتصال الى الجهة المقصودة ولو امكنه نقله فى غير زمان لما اراد الزمان وانما الزمان من جهة المسافة يلزم ومن جهة القوة المانعة فى المتحرك عن ارادة المحرك او موافقتهالها فعلل الايجاد وجود العلل وعلل الاعدام اعدام العلل.

وذلك فى الوجود والعدم اما فى غير زمان واما فى زمان من جهة المعلول وموضوعه لامن جهة العلة على ماقيل والمبدأ والعلة يقالان على طريق الترادف بمعنى واحد فيقال مبدأ بمعنى العلة ومبدأ بمعنى الطرف فى المسافة والمقدار والعدد والمعدود وانما يقال مبدأ على معنى الطرف المقابل للمنتهى من حيث يبتدئ منه المبتدئ بالحركة والادراك وهو مبدأ من جهة العلية ايضا وكونه اولا قبل المبتدأ فتشترك العلل بأسرها فى كونها سابقة الوجود لمعلولاتها سبقا معقولا معناه وجوب المعلول عن علته .

والعلة الغائية وان كان وجود المعلول قبلها فقد قيل فى الطبيعيات من اى جهة وانه بجهة وجهة فمن حيث هى علة تتقدم لا محالة ومن حيث تتأخر فهى معلول كما قد قيل غير مرة فان من الغايات مايسبق وجودها فى ذهن الفاعل قبل معلولها ويوجد فى الاعيان بعد المعلول فيكون المعلول علتها فى الوجود وتكون هى فى الذهن علة وجود المعلول فهى سابقة فى الذهن من حيث هى علة متأخرة فى الوجود من حيث هى معلول والسبق ليس من شرطه الزمان بل شرطه التبع واللحوق ولو كانا معا فى الزمان فان كثير الزمان وقليله فى ذلك سواء فى العلية والمعلولية وما هو شرط موجب لشئ لا يتساوى كثيره وقليله فى ايجاب ذلك الشئ بل قد يكون قليله لقليله وكثيره لكثيره فاذا كان كذلك كان عدمه ورفعه شرطا فى عدمه ورفعه وليس كذلك الزمان فى العلية والمعلولية واذا اعتبرنا التأخر والتقدم فى العلية والمعلولية بطول الزمان وقصره وجدنا لزومه لأحوال واسباب تتمم العلية والعلولية يكون كثيرها فى كثيره وقليلها فى قليله كوصول البعيد بحركته الى الموضع الذى يكون فيه اثره وتتم عليته فان الحركة تتمم العلية

(١) كو - لا يقصره الزمان ولا يزيده .

باتصال العلة الفاعلة الى الموضوع القابل ويكون فى الزمان قليلها فى قليله وكثيرها فى كثيره . فاذا تمت العلية لم يتوقف المعلول عن تبعها فى الوجود زمانا البتة كنور الشمس على ارض ما حيث يشرق عليها ولا نرى شيئا من العلل تتم عليته وتكمل مع كمال معلولية المعلول واستعداد الموضوع فيما له موضوع يتوقف معه وجود المعلول عن وجود العلة زمانا .

اللهم الا فيما قيل مما يوجد بحركة فهو الذى يوجد فى زمان لمعاوقة الموضوع فى الانفعال ويقصر زمانه ويطول بقدر قلة المعاوقة وكثرتها فقد صح بالاعتبار والنظر المستوفى ان المعلول مع علته فى الوجود من جهة المعية فى الزمان لا من جهة التقدم والتأخر المعقولين ولو بقى المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود لما وجد عنها ابدا اذا كانت لا تنتظر زيادة فى الايجاب والعلية وان انتظرت فلم تكمل بعد فالمعلول لا يتأخر وجوده عن وجود علته الموجبة له اذا كانت على حال ايجابه زمانا البتة والفاعل فيما يسبق الى الاذهان المبتدئة فى النظر التعليمى (١) يقال على ما يصدر عنه وجود الاعراض فى الجواهر واشهره المحرك فانه يقال له فاعل وللحركة فعل وللتحرك انفعال وللتحرك منفعل كل ذلك بحسب الآثار الحادثة فى الجواهر من الالوان والاشكال والاوضاع والاين التى يشتمل عليها تأثير الحركات والمحركات فهى التى تسبق الى الاذهان انها معلولة وموجودة عن علل هى فواعلها كما تدركه فى الوجود وتشعر به من وجودها عنها فهذه هى التى تعرف بالفواعل وهذه بالافعال فيكون الذى تدركه الاذهان فى الوجود ذواتا وافعالا والذوات منها جواهر ومنها اعراض والاعراض الحادثة بالافعال عن عللها الموجبة والانفعالات فى موضوعاتها القابلة فعلولية الافعال والانفعالات ظاهرة فى اول النظر ومعلولية الذوات انما تتضح (٢) بنظر اكثر وهى فى الاعراض اظهر منها فى الجواهر وفى بعض الاعراض اظهر منها فى بعض فان الاعراض بالجواهر وفيها فهى لها علل قابلة واما ان لها فاعلا موجبا موجدا فالامر فيه اخفى .

---

(١) صف - العلمى (٢) صف - تصح .

الفصل الحادى عشر

فى معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

اما الكائن الفاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليته ظاهرة ودلالة مفعوله على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبائع اونفس فى ذوات النفوس اذا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر اوبالعرض فهى عن محرك بالذات هوالقاسر اوالمتحرك بالذات وذلك اما ذو طبيعة واما ذو نفس والذى يوجد بعد عدم فمنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المعدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بما هى هى ومن حيث هى هى فقد كان ينبغى ان لاتزال موجودة وان لايفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما للشئ بذاته لا يفارق ذاته . وان كان العدم لها حين كانت معدومة كذلك ايضا فقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا والحق هو أن الذات المعدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجودا ولا عدما ولا حالة فى الوجود والعدم فان المعدوم لا يوجب وجودا ولا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى وممن يقتضى وانما تتصور اللوازم والاضداد المباينة فى الوجود للوجود وليس للمعدوم من ذلك لزوم ولا مباينة لا لوجود ولا لموجود .

فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قد يكون لذات ما لازما بذاتها لامن حيث هى موجودة بل من حيث هى هى كالزوجية للاثنين فانها لها من حيث هى اثنين وجدت ام عدمت فهى لازم الذات بالذات .

قيل ان الوجود اذا تصوره متصور كذلك لشئ فينبغى ان يحكم على ذلك الشئ

بانه

بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته والا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للوجود فى الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا فى العدم ولا للمعدوم فالموجود بعد العدم وجوده عن غيره وذلك الغير هو العلة الموجبة فلكل محدث محدث اعنى لكل موجود بعد عدم علة سابقة لامحالة . والاذهان تسلم هذا ولذلك ترى الناس يطلبون الاشياء باسبابها مثل الغنى بالمال والعز بالرجال لعلمهم بان كل ما يطلب وجوده بعد عدمه ونيله بعد تعذره انما يطلب من جهة سببه فان النيل من جملة الحوادث فيكدح الناس فى طلب الاسباب الموجبة لوجود ما يراد وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما فى القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع المعلولية عنه كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لاعلة له من حيث انهم عرفوا المعلولية بالحدث وليس كل معروف بشئ يكون ذلك الشئ لازما له حتى لا يكون الا به ومعه فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا فكذلك يعرف ان كل محدث معلول وليس كل معلول محدثا حتى يلزم عكس نقيضه وهو أن ماليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدوث اعنى القول بان القديم لا علة له ولا يجوز ان يكون معلولا ، فتتبعت الانظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز أن يكون قديما لقدم علته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هى علة على ما قيل فاذا كان فى الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها معلولات قديمة معها ولا يرفع القدم معلوليتها وعلية علتها وقد انتهى القول فى جميع ذلك من جهة النظر الكلى العقلى ـ فأما من جهة النظر فى موجودات

الاعيان فانا نجد اشياء كثيرة لا نعرف حدثها ويجوز قدمها فنحتاج فى العلم بها الى معرفة العلة والمعلول منها، وقد كان اظهر لنا النظر الكلى ان العلل والمعلولات تنتهى فى الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجود المعلولات سبقا وتقدما ذاتيا سواء كان بالزمان اولم يكن فأى هذه الاشياء القديمة هى تلك العلة الاولى وايها ليست هى ،وهل يجوز أن يكون فى الوجود منها كثرة ام لا يجوز أن تكون الا واحدة فقط فان كانت كثرة فأيما هى تلك الكثرة وهل هى كل قديم لا يعرف حدثه ام هى بعض الاشياء التى هى كذلك وان كان واحدا فقط فأيما هو ذلك الواحد .

قال قوم من القدماء ان العلة غير المعلولة فى الوجود واحد فقط لا يمكن ان يكون معها فى الوجود موجود آخر غير معلول. وقال قوم بكثرة العلل الأوائل. ومن القائلين بكثرة العلل الاوائل من قال بانها متضادة . ومنهم من قال بانها غير متضادة . والقائلون بالعلل المتضادة منهم من قال انها المحبة والغلبة وهم يقولون بأجزاء لاتتجزى قديمة فى الوجود ايضا والمحبة والغلبة تجمع منها ماتجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون بجمع المحبة والفساد بتفريق الغلبة .

وقال آخرون بالخير والشر وأن الوجود والكون من الخير والعدم والفساد من الشر. وقال آخرون بالنور والظلمة. وقال آخرون بالطبائع الكيانية اعنى الحرارة والبرودة واضاف اليها قوم آخرون الرطوبة واليبوسة . والذين قالوا بانها واحد هى الاله فمنهم من قال انه من جملة الاشياء المرئية المشاهدة بحس البصر. ومنهم من قال انه النار. ومنهم من قال انه هو الشمس. ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لايشاهد بالبصر ولا تدركه الحواس . والذين قالوا بانه لايرى فمنهم من قال بانه يحل فيما يرى حلول النفوس فى الابدان . ومنهم من لم يقل بذلك . والقائلون بحلوله. فمنهم من قال بحلوله فى الجماد وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثان . ومنهم من قال بحلوله فى البشر فى شخص منهم بعد شخص ينتقل عمن يموت الى غيره من الاحياء. ومن الذين قالوا بأنه واحد لا يرى ولايحل

فيما يرى من قال بأنه لايرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائين انه بحالة تخص الرائي يتميز بها عن غيره من البشر الذين لا يرونه، وكثرت الاقوال وتشعبت فى الاثبات والابطال والتشييد والرد والموافقة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل باقتصاص مذاهبهم باسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة الباطل منها، والمقصود من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة واخصر من هذه الطريق ومن الطرق القريبة فى ذلك هو ما انتهى اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من مقالاتهم، وخلاصة انظارهم فى مردودهم ومقبولهم هو القول الذى لخص فى الفصل السادس واثبت منه فى ايجاب وجود واجب بالذات لموجود اوموجودات فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته واحد أم كثير؟ونعلم ما يمكن ان يعلم من باقى معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الايجابية والسلبية فيتبين لنا من ذلك هل هو شيء مما قيل من الكثرة والاضداد اوغيرها من الموجودات المرئية ام لا، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأقاويل الكثيرة من هذا القول الواحد فان الذى حصل لنا بعد ذلك النظر فى الممكن الوجود والواجب الوجود هو حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود بذاته فى ايجابه وايجاده وما (١) جاء بعده من حاجة المحدث الى المحدث والمعلول الى العلة وان القديم بالزمان يمكن ان يكون معلولا، وفى الوجود اشياء لا تعلم انها محدثة كما علمنا فى غيرها مما يرى كونه وفساده فى جزئه وكله مثل السماء وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كليات العناصر ومثل الاجزاء التى قيل انها لا تتجزى اوالجسم المجرد الذى قيل انه الهيولى الاولى .

وقد كان قيل فى كتاب السماء ان السماء لوكانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها وجود سماء اولى تحدث بحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث الحوادث فان الحركة السمائية هى العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من الحوادث الكيانية، فاذا كانت هذه كلها تظن انها قديمة ولايتحقق انها محدثة فمن اين تعلم فيها العلة من المعلول والمتقدم من المتأخر، وهل العلل الأوائل واحد أم

(١) كو - وما

اكثر من واحد منها او ليس منها . فان واجب الوجود بذاته قد لزم القول بوجوده من سالف النظر واذا عرفنا هل هو واحد أم كثير وما هو وأى شيء هو عرفنا ما ليس هو هو من دليل النظر الاول بالذات والثانى بالعرض .

الفصل الثانى عشر

فى وحدانية المبدأ الاول

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة اعضائه واخلاطه وجواهره واعراضه ووحدانيته بالاتصال والحركة فى المكان معا بالانتقال، ويقال واحد للواحد بالنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمرو انها واحد بالانسانية وهو معنى مشترك بالمماثلة فى الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الانواع الكثيرة كالفرس والانسان فى الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصنف كأشخاص السودان والبيضان من الناس وغيرهم، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الاشخاص، ويقال واحد بالذات او العدد كالشمس مثلا وواحد بالهوهو كالشيء البسيط الذى لا تركيب فيه ولا له اجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك ان الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التى قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس فى الجنس الواحد الذى هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وان تكثرا بصفات اخرى غير الصفات التى لهما من جهة الحيوانية وكزيد وعمرو فى النوع الواحد الذى هو الانسان وكالشخص الواحد الذى هو زيد مثلا فانه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وان تكثر من جهة ما له اجزاء هى بدن ونفس ولبدنه اجزاء هى رأس ورقبة ويد ورجل تجتمع فى الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذى صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير ، فكل موجود اما واحد واما كثير والواحد اما ان تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة اشخاصه والجنس بكثرة انواعه والنوع والصنف بكثرة اشخاصهما والشخص الواحد بكثرة اجزائه كأعضائه مثلا ، واما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل

فهو

فهو واحد من جهة وكثير من جهة اوجهات وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقى الذى لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه ويقال ايضا واحد للشئ الذى ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلا فانه ليس معها فى الوجود شمس اخرى لا كالكوكب فان فى الوجود معه كواكب اخرى ويقال له فرد والآخر الذى يكون مع الواحد فى الوجود ان كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير وان كان مباينا له فى غاية المباينة قيل له ضد كالحار للبارد مثلا ، والواحد الذى لا مثل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا اجزاء له هو الواحد من كل جهة .

فلننظر الآن هل المبدأ الاول واحد فقط ام المبادى الأوائل كثيرة كما قال قوم فان كان واحدا فهل هو واحد فيه كثرة بوجه من الوجوه المذكورة او هو واحد لا كثرة فيه ، ونظرنا يكون من جهة العلم السابق الحاصل لنا به اعنى من جهة كونه مبدءا اولا ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته . فنقول هل يمكن ان تكون المبادى الاول والعلل الواجبة الوجود بذاتها كثيرة كما قال به من قال اولا يمكن ان يكون المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته الا واحدا .

فنقول ان المبدأ الاول قد صح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز أن يكون الا واحدا لانه ان كان فى الوجود مبادى اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهى تشترك فى وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها فى وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التى هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو ،و القسر يعود الى طبع او ارادة ايضا كما علمت فهذا الطبع القاسر او الارادة واجب الوجود بذاته ام لا؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ولم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور اولا قاسر ولا مقسور؟ وان كان من غير الجملة الداخلة فى وجوب

الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صار علة الأيون والأمكنة المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهى موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود اوقبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فما تكثرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولامكثرلها .

وبالجملة ولابصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثيرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتيات لابالعرضيات ولايجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلاوجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لامن غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون فى غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غيرالعلة الموجبة للطبيعة الجنسية وواجب الوجود بذاته لا علة له فلاوجه لكثرته بعد وجوب وجوده بالذات لابالذاتيات ولابالعرضيات فهوواحد بالشخص لامثل له أى ند .

واقول ولاضد ايضا فان الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هوعلتها الهيولانية وهوفلاعلة له فلا هيولى له فلاضد له يشاركه فى الموضوع ويخالفه فى الطبع مخالفة لايجتمعان بها معا فى الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولاضد .

واقول ولا تركيب فى ذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هوذلك البعض الواجب دون ماليس بواجب فهوواحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ماليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول وواجب الوجود فهوبعده فى الوجود والأجزاء فى الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزءله والالكان علة علته وكان سابق سابقه الى الوجود هذا محال، فذاته لاتركيب فيها من اجزاء مختلفة من

اعضاء

اعضاء اوغيرها فهوصمد أى بسيط وواحد لاغيرية فيه .

قال قوم ولا تركيب جنس ولا فصل على ما قيل فى الجنس والفصل من ان الفصل يقوم طبيعة الجنس ويجعلها عينا موجودة وقد اوضحنا فساد هذا الكلام فى اوائل العلم المنطقى فمن شذ عنه فليعاوده من هناك ونستغنى عن اعادته الان ههنا، وبان هناك أن الجنسية المعلومة عندنا هى اشتراك فى صفة ذهنية ولايمنع ذاك. فانا نقول أن الله تعالى يعلم الاشياء على ماهى عليه فيعلم شيئا على ماهو عليه ويكون ذلك الشىء مما يعلمه الانسان على ما هو عليه فيشترك العلمان فى واحد مشترك فيشترك العلمان فى العلم بذلك الواحد فانه لايقول قائل فى الله تعالى انه يعلم ان الاثنين ليس بزوج اولايعلمها زوجا لان الانسان يعلمها زوجا حتى يختلف العلمان بل يعلم الاثنين زوجا كعلم الانسان بها، وهذا الغلو فى السلب للتنزيه مما لااقول به بل اقول منه بما يلزم فى النظر المحقق، فقد قال قوم من ذلك بما اخرجهم عن المحجة واحوجهم الى تنزيه عن التنزيه كما سيأتى ذكره، فقد صح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لاكثرة فيه مطلقا والأحد من حيث لاكثرة فيه كما فى العسكر الواحد والفرد من حيث لاند ولاضد له والصمد من حيث لاتركيب فى ذاته فالأحدية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحدية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلايكون احدا، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لاكثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لاشريك له فعلم توحيده عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التى عرفناها بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه فى الوجود غيره، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقسم فى المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان نعرفه فالمعرفة

به من الوجود بذاته و من ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده .

فصل الحاق (١)

الالفاظ الدالة على المعانى فى اعتبارات الناس هى عنوانات المعانى الذهنية والاعيان الوجودية وهى كما قيل اولا وبالذات لما فى الاذهان ومنها ولأجلها لما فى الاعيان، فالذى منها لما فى الاعيان على قسمين. اما للظواهر المحسوسة واما للخفيات المعقولة. والمحسوسات هى التى يشترك جمهور الناس فى معرفتها وادراكها كالأرض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السمائية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ما هوخفى يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقدرتهم على ادراك الأخفى فالأخفى منه وبعجزهم عنه وكل مسمى انما يسمى الموجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشيء من جهة اوجهات ويجهله كذلك من جهة او جهات والموجودات المعقولة الخفية عن الحواس التى تكون معرفتها بالاستدلال العقلى من المحسوسات كما يستدل على النفس من افعالها وآثارها المحسوسة، فالمسمى يسمى ايضا امثالها ايضا من حيث عرفها كما يعنى بالنفس مبدأ حركة البدن الاختيارية وبالهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهنى العقلى ومنه يبتدئ التركيب الوجودى وهذه الاسماء لاتدل على الذوات والجواهر من هذه المسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعانى من غير اللغات المشهورة المعروفة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها والمتواطئين عليها، فاذا اراد العالم ان يعلم المتعلم مايعلمه منها استعمل تفسير الاسم فى تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذى سماه وعناه بدلالته فى مفاوضته والاشياء التى هى غير محسوسة ، منها ماهى اخفى عندالعقل وابعد فى رتبة المعرفة عندنا، ومنها ما هى اعرف عند العقل واظهر عند الذهن

---

(١) من هنا الى الفصل الثالث عشر من كو - فقط .

مع بعدها عن الادراك الحسي في الجوهر والماهية كالزمان والوجود، والوجود في ذلك اظهر من كل ظاهر واخفى من كل خفي بجهة وجهة . اما ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود اعني وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا لايشك خواص الناس وعوامهم في ذلك ولايخفى عن ضعيفي التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان او اكثر الناس جملة ويشعرون بيومه وامسه وغده وبالجملة ما مضى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه، وكلما يدركه مدرك فهو موجود وكل موجود اما ان يكون وجوده في الاعيان واما ان يكون وجوده في الاذهان واما ان يكون فيهما ،والموجود في الاذهان موجود في الاعيان ايضا من جهة انه موجود في موجود في الاعيان اعني الاذهان التي هي موجودة في الاعيان والوجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم،وقد قلنا أن كلما يعرفه عارف فهو موجود فالوجود موجود بهذا الاعتبار وكيف لا وكلما ليس بموجود فهو معدوم فكيف يكون الوجود الذي به يوجد الموجود معدوما اوليس بموجود فان كان الوجود موجودا فالموجود موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجودا فيكون الموجود موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهي الى وجود هو موجود لذاته لابوجود يتصف به فهذا وجود موجود لامحالة ، وقولنا لمثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف اى موجود له وجود بل موجود ذاته هي الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو البياض واللون الابيض هو ابيض بذاته لابلون ايضا فذات اللون الموجودة هي البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية

والبياض هو العين الموجودة البسيطة التى لا تركيب فيها وانما التركيب ذهنى من جهة تكرار التصور فى العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك لتركيب فى ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هـذا تركيبا فى ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشتراك عند الذهن كما يقال اللون للابيض ولغيره من الموجودات ذوات الالوان فمعنى الموجود والوجود فى الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض فى الابيض واحدا فى العين والهوية لا فى التصور الذهنى . والتصور الذهنى انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول . فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لا كثرة فيها وهـذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لا بغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو هو ولا وجه للتعدد والاثنينية . واما مركب والبسيط منه هو المعتبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انما يكون معلول علة واجبة فيما ينتهى اليه النظر فهى واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العلة فهذا الموجود الذى هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذى به يجب وجود غيره ولا تتكثر ماهيته بدلالة اللفظ وتصور الاذهان الذى يكون قبل التأمل والمعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وجود كل موجود .

فان قيل . فالوجود الذى هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته ام غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الوجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمـة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير

هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصفة بالوجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تتصف به انما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو واما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته اليه ومعيته واضافته الى هذا الاول فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شيء من الآحاد الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الا له فالوجود الذى تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لمابه انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى معنى الصفة لموصوف بها اعنى الوجود والموجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع .

تعليق

يقال للوجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود ولمعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك اولا وبالذات من طريق الغاية والقصد هو راكب السفينة من اجله والملاح من اجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى بان يقال له محرك(١) والسفينة ثانيا والراكب ثالثا . واذا حقق النظر فالراكب غير متحرك . كذلك يقال الموجود للوجود الاول على الحقيقة ولغيره من معلولاته القريبة من اجله وثانيا وللمعلولات الاخيرة ابعد فى ذلك

---

(١) كذا – والظاهر – متحرك – ح .

فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الراكب ابعد من معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعة والعرض والاول اول بالذات فالمعنى فى ذلك مختلف بالحقيقة وبالاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلاموجود بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقى المقصود بلفظة الوجود المقولة على العلة فالموجود المعلول موجود بوجود والموجود الاول هو حقيقة الوجود وليس موجودا بوجود ووجود المعلول صفة له اى الموجود المعلول وهو بالمعنى غير الوجود الذى هو ذات الموجود الاول فالموجود المعلول يقال له موجود بوجوده ويقال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتباعة للوجود الاول وهو موجود بوجود متعلق بوجود والوجود الاول هو المتبوع وهو الصفة والموصوف اعنى الوجود والموجود .

الفصل الثالث عشر

فى باقى صفات المبدأ الاول

العلة الفاعلة قد تفعل بالطبع كالنار فى الاحراق والصعود الى المحيط والحجر فى الهبوط وقد تكون بالارادة كالانسان فيما يعمله برويته وصناعته وقد تكون بهما جميعا. وقد ثبت ان للموجودات باسرها علة واحدة فاعلية وقد بقى ان يعلم هل فعلها لما تفعله بالطبع او بالارادة او بهما لغاية او لغير غاية ولا يمكن ان يكون بالعرض ولا بالقسر لان قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع او بالارادة والمبدأ الاول لا قبل له فهو فاعل بالذات اما بالطبع واما بالارادة او بهما ولا يمكن ان يكون فاعلا بالطبع فان الطبع يعنى به القوة التى تفعل ما تفعله على سنن واحد ونمط واحد وان حركت فالى جهة واحدة والمبدأ الاول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الافعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والانحاء والغايات . ونعنى ايضا بالفاعل بالطبع ما يفعل

ما لا يشعر

ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده كالثلج فى التبريد ولا يجوز ان يكون فعل المبدأ الاول لما يفعله كذلك لما نراه من افعاله فى عالمه وموجوداته التى صدرت عنه من الذوات والافعال والحركات والغايات والنظام الحافظ لبعضها ببعض والمعين بعضها ببعض والمسبب بعضها لبعض وكما اوضحنا فى الطبيعيات فكيف يقصد النظام والاحكام فى فعله من لا شعور له بما يقصده(١) وكيف يوجد الامر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده او بامر آمر وتسخير مسخر عالم بما يسوق اليه من الغايات والنهايات ويحصله من الاغراض بالتعاون والنظام الحاصل بين المخلوقات فى افعالها فقد كان قيل فى الطبيعيات فى ذلك ما لا يحتاج الى اعادته ها هنا وان الفاعل بالطبع انما يصدر عنه الامر المحكم بالتسخير والالهام والتصريف والاستعمال كالقلم فى يد الكاتب فانه يكتب الخط الحسن على نظامه المقصود لحكمة وعلم وهو لا يعلم وانما يعلم الذى يصرفه ويسخره فى فعله بحكمته كما يفعل الطباخ بالنار والقصار بالشمس وغير ذلك فالمبدأ الاول عالم بما يفعل والعالم بما يفعل اذا كان غير مقسور ولا فعله بالعرض يرضى بما يفعل فهو فاعل مريد راض بفعله وفعله لغاية لا محالة لان العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ولغير غاية.

فقد اوضح فى الطبيعيات ان العبث لغاية ايضا فكيف ما ليس بعبث عما فيه من الحكمة ما هو ظاهر لكل معتبر، فاذا كان الله تعالى يفعل ما يفعله لغاية والغاية لا تخلو من ان تكون هو أو غيره اما هو فكالطبيب يتداوى ليصح وكالسخى الكريم يجود ليتلذ واما غيره فكالطبيب يداوى ليشفى المريض وكالسخى يجود ليغنى الفقير ولا يجوز ان تكون غايته غيره لان ذلك الغير لا يخلو من ان يكون من مخلوقاته ومعلولاته او لا يكون فان كان من مخلوقاته فالغاية فى خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه فليس هو الغاية الاولى المقصودة فى فعل الله تعالى فقبله غاية اخرى والكلام فيها ذلك وان لم يكن من مخلوقاته ومعلولاته فهو مبدأ اول ايضا واجب الوجود بذاته وصح انه(٢) واحد احد فرد صمد لا ضد له ولا ند ولا شريك فى بداية الخلق والجود والايجاد فبقى ان يكون هو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل

(١) كو – بما يفعله (٢) كو – ان المبدأ الاول .

الاول وكما ان الفاعل الاول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الاولى هى غاية كل غاية قبلها فهو الاول وهو الآخر الاول من جهة كونه فاعلا، والآخر من جهة كونه غاية فاما على اى وجه هو غاية قصوى فى افعاله أعلى انه كالطبيب يتداوى ليشفى ام كالجواد يجود ليلتذ بجوده .

فاقول انه لايمكن ان يكون كالطبيب الذى يتداوى ليشفى فان التداوى يكون من الاذى اما لمنعه قبل حصوله واما لازالته بعد حصوله وهو تعالى لاأذى له اذلا مؤذى له من اجل انه لا ضد له ولا آخر معه فى الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنده بذاته الا فعال من اجل ذلك ولا فيما يوجد بعد وجوده ايضا ففعله لايكون لدفع الاذى الحاصل ولاللتوقى من المتوقع منه واذا لم يكن لدفع مضرة فهو لحصول منفعة .

وقد خاصم على هذا اكثر العلماء للتنزيه والاجلال قالوا ان الجواد القديم لا يجوز ان يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يتمم واجتلاب النفع لتكميل نقص وحصول مالولاه لم يكن بتلك الحال المطلوبة وجود الجواد الاول ليس من جملة الاشياء التى استفادها من غيره واحدثها بعد ما لم تكن بل هو فيما لم يزل جواد فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده وجوده له ومنه فلذته منه وله وبه وليست له بغيره حتى يقال انه كان على حال نقص فكمل بغيره .

وليس لقائل ان يقول انه لافرق عند الجواد القديم بين ان يخلق الخلق وان لا يخلقه لانه يكون قد قال انه لا فرق عنده بين كونه جوادا ولاكونه فيكون قدقال انه لافرق عنده بين ربوبيته ولاربوبيته وهذا محال. ولولاالفرق لماوجب الجود والايجاد عنه وكيف يكون ذلك كذلك وقد قلنا فى الطبيعيات انه لولا الفرق عند المحرك الطبيعى للنار بين الحركتين الصاعدة والنازلةالى الجهتين العليا والسفلى لما استمر فعلها ولا لزم عن طبيعتها العلو الى العليا . كذلك نقول ولانتحاشى من الحق فى قولنا انه لولاالفرق بين الجود واللاجود لمااختار القديم الجود ولارضى به دون مقابله لانه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هى جوده

بجوده

بجوده مقصوده فى فعله والموجودات لزمت عن جوده فما جاد لاجل الايجاد لكنه اوجد لاجل الجود فغايته هو جوده الذى هو له بالذات ومن صفات الذات التى يشعر بها الموصوف فيسر بها ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا يختار فيه الكون على اللاكون .

فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء فقال قوم منهم انه لايعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته . وقال آخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت . وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الافعال والذوات واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول اعنى معرفة الذات فقط . ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات . وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير اصول لم تتحرر ووافقهم السامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون .

ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بانه تعالى لايعرف الجزئيات وحججهم ثم نشرع فى اعتبارها والنظر فيها وفى مذهب القائلين بخلافها ونجرى على العادة فى توفية كل مذهب حجته مما قيل ومما لم يقل حتى ينتهى النظر الى الحجة التى لامرد لها ولاحجة تبطلها فنعرف الحق منها .

الفصل الرابع عشر

فى شرح كلام من قال ان الله تعالى لا يحيط علمه بالموجودات

قال ارسطوطاليس ما هذه حكايته فى كتابه فيما بعد الطبيعة . فاما على اى جهة هو المبدأ الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا وهو لا يعقل كالعالم النائم فهذا محال وان عقل أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه

قوة على ذلك وبحسب هذا لايكون جوهرا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة اعنى انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلا لذاته او لشيء آخر فان كان عاقلا لشيء آخر فلا يخلو ان يكون عقله دائما لشيء واحد أو لاشياء كثيرة فمعقوله على هذا منفصل عنه فيكون كما له اذا لا فى ان يعقل ذاته لكن فى عقل شيء أخر اى شيء كان الا انه من المحال ان يكون كما له يعقل غيره اذ كان جوهرا فى الغاية من الالهية والكرامة والعقل فلايتغير والتغير فيه انتقال الى الانقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن با لقوة واذا كان هكذا فلا محالة انه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل للمعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلا بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته . واذا كان هذا هكذا فيجب ان يهرب من هذا الاعتقاد فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكلها واشرف المعقولات وهذا يوجد هكذا دائما دون تعرف او حس او رأى او فكر . فهذا ظاهر جدا فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما او يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد آخر وهذه الامور فالهيولى فيها غير الصورة فاما فى الامور العقلية فطبيعة الامر وكونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئا غير المعقول . وبالجملة بجميع الاشياء العريه من الهيولى فمعنى العقل والمعقول فيها واحد وقد كان قال قبل هذا ما قصد به ان ينفى عنه ان تتجدد له الاحوال ويمنع به تغيره من حال الى حال حتى يحكم بذلك فى العلوم والمعارف . قال وليس يمكن فى العلة الاولى ان تنفعل او تتغير بجميع هذه هى حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية وجميع هذه هى بينة على هيئة على هذه الصفة .

وقال الشيخ الرئيس ابو على بن سينا فى هذا المعنى ما هذه عبارته وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما تعقل فتكون متقومة بالأشياء واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال

ويكون

ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات التامة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها . وقال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات . وقال ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة . وقال ونحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات (١) بل واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه كل شئ شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض . قال وهذا من العجائب . وقال ايضا فى بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية ما هذا حكايته . وكل ادراك جزئى فهو بآلة جسمانية اما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا تجرده اصلا عن علائق المادة فالأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما تدرك مادامت المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الوجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذى ليس فى مكان لا يكون للشي المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع وقرب او بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان

---

(١) صف - المتعقلات .

يكون المحصور جسما اوفى جسم .

واما المدرك للصور الجزئية عن تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان ترتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم، ولنفرض الصورة المرتسمة فى الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض .

فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان ترتسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم واجزاؤها فى اجزائه . ولننقل صورة زيد الى صورة مربع (اب ج د) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلا بزاويتى - أ ب - منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد منهما جهة معينة لكنهما متشابها الصورة ونرسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد فى الخيال (١) .

فنقول ان مربع - اه و ز - وقع غيرا بالعدد لمربع - ب ح ط ى - ووقع فى الخيال منه بجانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع فى الخيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او يكون لعارض خاص له فى المربعية غير صورته او يكون للمادة التى هو منطبع فيها ولا يجوز ان تكون مغايرته له من جهة صورة المربعية وذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه . اما اولا فلأنالا نحتاج فى تخيله يمينا الى اعتبار يقاع عارض فيه ليس فى ذلك . واما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون شيئا فيه نفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله فى الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئا له بالقياس الى المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له فى نفسه من العوارض التى تخصه لانه اما ان يكون لازما اوزائلا ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه فى النوع فان المربعين وضعا متساويين فى النوع ولا يكون لهذا عارض لازم ليس لذاك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو فى قوة غير

---

(١) محل الشكل .

متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذى هو مثله ومحلهما واحد غير متجز وهو القوة القابلة ولايجوز ان يكون زائلا لانـه يجب اذا زال ذلك الامر أن تتغير صورتـه فى الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به بل يتخيلـه كذلك كيف كان ولهذا لايجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه الحال كما يجوز ان يقال فى مثله المعقول منه وذلك لان المسئلة تبقى بحالها فيقال كيف امكن الفارض ان يفرضـه بهذا الحال فيتميز عن الثانى وما الشيء الذى يعمله(١) بهحتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك، واما فى الكلى فهناك امر يقرنه به العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد لامر كلى معقول يصح واما هذا الجزئى فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضـه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك دفعة عـلى انه فى نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يمينا وذاك يسارا لا بسبب شرط يقترن بذلك اوبهذا وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلى بالكلى واما ههنا فالم يقع له اولا وضع محدود جزئى ولا يقع تحت الحد ليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع فى الخيـال بل وقوع ذلك الوضع الخيالى يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة لان الحد كلى فكيف يلحق هوية الحد فقد بطل ان يكون هذا التميز بسبب عارض لازم فى ذاته(اوغير لازم فى ذاته ـ ٢) اومفروض ولايجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذى هو خيالـه وذلك لانه كثير اما يتخيل ماليس ولا تكون نسبة البتة الى ماليس وايضا فان وقع لأحد المربعين نسبة الى جسم وللمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان تقع ومحلهما غير منقسم فليس احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الموجودين دون الآخر الا ان يكون وقع هذا فى نسبة للحامل الى الجسم لا يقـع الآخر فيها فيكون اذا محل ذلك غير محل هذا وتكون القوة منقسمة ولاتنقسم بذاتها بل بانقسام مافيها فتكون جسمانية والصورة مرتسمـة فى جسم فاذا ليس يصح ان يفترق المربعان

---

(١) كو ـ يعلمة (٢) من صف .

فى الخيال افتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقى ان يكون ذلك بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التى بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها. واما الآلة الجسمانية فهى التى اياها نعنى فقد اتضح ان الادراك الخيالى هو ايضا بجسم .

الفصل الخامس عشر

فى اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطوطاليس

اما قول ارسطوطاليس بان تعقله الغير كمال يوجب له نقصانا باعتبار لا كونه، فيرد بأن يقال فيه على طريق الجدال الذى يلزمه الاذعان له وهو ان يقال انك تعرفه وتعتقده مبدأ اولا وخالق الكل، فنقول فى خلقه وايجاده مثل ما قلت فى تعقله فان قلت ان الخلق لزم عن ذاته، قلنا والتعقل لزم عن ذاته. وان قلت ان ذلك يمنعه عنه حتى لا نجعل له به كمالا اعنى كونه يعقل الاشياء. قلنا فامنع هذا ايضا اعنى كونه يخلق الاشياء حتى لا يكون له به كمال فانه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ اولها كما انه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثل ما لا يخلق واحدا منها فان الذى لزم فى علم المعلوم يلزم مثله فى خلق المخلوق او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وان اوجب ذلك فقد اوجب هذا واجلاله عن ذاك كاجلاله عن هذا وقدرته على هذا كقدرته على ذاك فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب فى ان يعقل ولم تخشه عليه فى ان يفعل فهذا جواب كاف فى رده على مذهب المجادلة .

فاما الجواب النظرى البرهانى فهو ان نقول انه ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ومن فعله عقله فعقله عن كماله الذاتى الذى لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فان النقص فى ذات المبدأ الاول غير متصور لانه واحد والنقص

انما

انما يتصور فى موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا انما هى من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور فى الكثرة قلة وفى الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر . فاما حيث لاكثرة وغيرية بل وحدة محضة فلايتصور نقص كيف والنقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زيادة كذا فالنقص المتصور فى الذات الاحدية اى نقص يكون ونقص ما ذا يكون وكيف يتصور ولا اقول كيف يقال فان القائل قد يقول ما لايتصوره لكن العالم لايعلم ما لايتصوره اثباتا ولانفيا .

فان قيل ان النقص ههنا متصور بقياس ذاته وهو ان لايعقل كذا لولا كذا المعقول اى لايعقل –١– لولا –١– قلنا ان الكمال الذى له ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فان كان المعقول موجودا عقله وان فرض غير موجود لزمه فرض ان لايعقله لا لانه لايعقله اى لايقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنهما ماله بالقياس الى موجوداته فما كمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول فى المبدأ الاول فقط بل وفينا ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كمالنا بقدرتنا على ان نعقله وانما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولات اشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فان العقل له بداية الكمال الذى هو قدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له فى ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال (عرضى –١) اضافى اكتسابى بما يعقل معقولات هى اشرف منه وذلك ليس للاول اذ ليس اشرف منه فى الموجودات حتى يشرف ويكمل بعقله له وليس اذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك فان ذاك هو الاول . والذى بالذات اعنى كونه بحيث يعقل وقدرته على ان يعقل فهو كماله الذاتى الذى به شرف وجل وعلا عما لايعقل والآخر هو الثانى، والذى بالعرض اعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التى نعقلها لانشرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل

(١) من كو .

هو الشرف الذي بالقدرة فان الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بخلوقاته بل خلق بشرفه اعني ما خلق فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكمل بل كمل فعلم .

وازيد هذا شرحا يكتفي به المستزيد وينقطع به المتعنت فاقول . ان الموجودات قسمان ذوات وافعال والتفاضل فيما بينهما (١) والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسئلة من اصلها وان كان فليس يكون في الافعال دون الذوات بل ان وجد فعل افضل في ذاته من فعل وجد جوهر اشرف في ذاته من جوهر ولان الافعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الافعال انما يصدر عن شرف الذوات فشرف الذوات علة لشرف الافعال وشرف الافعال دليل على شرف الذوات والدليل اذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حينئذ على ماهو عليه علم اولم يعلم وذلك مما لا يرده من يعقله ولا يعزب تعقله على متأمله فالله تعالى كما قلنا لا يكمل بانه عقل بل يعقل لانه كمل فقد بطل القول بانه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة في انه لو عقل لكمل به . وهلا قيل لا يكمل بعقل غيره بل بعقل ذاته فكان يكون صوابا من وجه اعني حيث يقول لا يكمل بعقل الغير بل يكمل بعقله لذاته ، واقول ولا بعقله لذاته ايضا يكمل فان ذاته لا تكمل بفعلها على ما قيل بل فعلها وكمال فعلها عن كمالها الذاتي فليس هونا قصا حتى يكمل بفعله بل هو تام بذاته ولزم تمام افعاله عن تمام ذاته فبطل ان يقال انه يكمل بعقل غيره او بعقل ذاته اذ قلنا لا يكمل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته اولغيره فهذه مجادلة كافية ونظر تام .

فاما القول بايجاب الغيرية فيه بادراك الاغيار والكثرة بكثرة المدركات فجوابه المحقق انه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته بل في اضافاته ومناسباته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي اوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الاولى التي بها عرفناه وبحسبها اوجبنا له ما اوجبنا وسلبنا عنه ماسلبنا

(١) صفحة - بينها .

هي وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته ولاتعتقدن ان الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدئية الاول ووجوب وجوده بذاته والذى لزم عن ذلك لم يلزم الا فى حقيقته وذاته لا فى مدركاته واضافاته (١) فاما انه يتغير بادراك المتغيرات فذلك امر اضافى لامعنى فى نفس الذات وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ونفيه من طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال اولى، فكيف يقول ان ادراك المتغيرات يوجب تغيرا فى الذات وهو القائل فى كتاب القاطيغورياس ان الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره فى نفسه بل من حيث تغير الامور المظنونة عما هي عليه من موافقته الى مخالفته لان ذلك التغير ليس للظن فى ذاته بل للامر المظنون حيث وافق تارة ثم تغير فخالف فكيف كان ذلك لايغير الظن والاعتقاد والعلم وهذا يغير العلم ثم يتأدى الى تغيير العالم (اولعل هذا النوع من التغير يحرم لاجل اسمه اى القول بانه تغيير والا فبأى برهان ردوبأى حجة دفع-٢) فاما الذى قد قاله قبل هذا فى منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم فهو غير لازم (فى التغير مطلقا بل هو غير لازم-٣) البتة وان لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفى بعض الاوقات لا فى كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير والفعال فانه يلزم ان يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال فان النفوس تتجددلها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك فى المكان على رأيه فانه لايعتقد فيها انها مما (٤) تكون فى مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام فى بعض التغيرات والاحوال كالتسخن والتبرد ولايلزم فيهما ابدا فان الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولايهبط بل ولايتحرك من مكانه وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن

(١) صف - مضافاته (٢) من صف (٣) من كو (٤) كو - ممالا تكون .

من الارض من الاجزاء التى هى كالهباء دون غيرها من الاحجار الكبار الصلبة التى تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك والماء يسخن بسخونة كثيرة وهو فى مكانه لايتبخر وانما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هى حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض ر هو فى مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا فى كل جسم بل فى بعض الاجسام ولا فى كل حال ووقت بل فى بعض الاحوال والاوقات ولا كان ذلك على طريق (التقدم كما قال بل على طريق – ١) التبع ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ولو لزم فى التغيرات النفسانية ايضا لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات فى المعارف والعلوم والعزائم والارادات فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض الى البعض والا لكانت الاشياء كلها على حال واحدة وهو فقد قدم هذا على كلامه فى العلم حتى يجرى عليه الحكم فى المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان استقصى لهذا القول البحث امكن ان يرجع الى اصل ويصح على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول الذى ابطلوا به معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث .

فاما الاصل الذى ترجع اليه باستقصاء النظر فى التأويل له فهو ان يقال ان الشيء انما يسخن بعد برد ويبرد بعد سخونة ويبيض بعد سواد ويسود بعد بياض لسبب يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب اليه فان الماء يسخن مثلا بعد ما كان باردا بحرارة النار مثلا التى يقرب منها اما بحركة النار اليه او بحركته هو اليها وكذلك المبيض فى اسوداده يتحرك الى المسود او يتحرك المسود اليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين – فهكذا يصح ان يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات فيصح ذلك فى الاجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات

---

(١) من صف .

المحدودة

المحدودة فى الكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فاما فى النفوس والعقول وفى الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان .

واعجب من هذا قوله بانه يتعب حيث قال واذا كان هذا هكذا فلاعالة انه يلزمه الكلال والتعب من اتصال المعقولات وهو القائل فى كتاب السماء انها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة قال لان طبعها لايخالف ارادتها فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وههنا كثرة الافعال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل، والقوه قوتان استعداد وقدرة والاستعداد اذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الافعال والتى بمعنى الاستعداد تقص يفتقر الى الكمال والاخرى كمال تصدر عنه الافعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارة على حد لا ينقص ولا يزيد وليست بمعنى الاستعداد الذى يخرج الى الكمال ولو كانت من هذا القبيل ايضا لماجاز ان يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فان مابالقوة يشتاق الى كماله الذى بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة،والكلال والتعب انما يعرضان لنا لامن جهة اتصال افعالنا ولامن جهة ازدحامها بل من جهة تحريك اعضائنا وارواحنا بتقلبنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التى فى جواهرها كما نفاه عن السماء وليس كذلك من جهة الخلاف فان القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة فلايعرض لها تعب، كما لو فرضت مغناطيس علق حديد ازمانا فانه لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق مالم يتجدد امرمن خارج بل لان الحركة تحل جوهر الروح منا اعنى من اعضائنا لتركيبها من لطيف وكثيف واللطيف عرضة للانحلال والحركة تسبب ذلك له فاذا انحلت الروح التى بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت،فسمينا ذلك تعبا وكلالا وذلك انما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال لا لان الطبيعة لاتضاد الاردة فيها اوتضادها فان ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والقريب هو ما ذكرناه فاذا ارتفع عن

السماء لذلك فكم بالحرى ان يرتفع عن سماء السماء وبسيط البسائط الوحدانى الذات .

فاما قوله فأن لايبصر بعض الاشياء افضل من لأن يبصرها، فهو أشبه ما قاله من الحجج واقربها الى التروح والقبول قبل التأمل وانما ذلك يكون بالقياس الينا على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان يقال ان اشتغالنا بابصار الافضل اولى منه بالاخس فاما اذا كان الوسع بحيث لايشغل فيه ادراك الاخس ولايعوق عن ادراك الافضل فلا- ثم هذا الاخس انما هو خسيس بالقياس الينا ايضا وفى اشياء مباينة لطباعنا منافرة لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل حساس فان طعم العذرة فى فم الخنزير كطعم العسل فى فم الانسان واذا نظرت الى الكل لم تجد فيه خسيسا تعر معرفته او يضر علمه او يكون لا ادراكه اولى من ادراكه لا فى الروحانيات ولا فى الجسمانيات لا فى السماويات ولا فى الارضيات وكيف وما فى الارض وتحت السماء ليس غير الاسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها وليس فى الممتزج منها سواها الا قوى سمائية ومامنها مايضر ادراكه او تعر معرفته اللهم الا لشخص ينافيه ويضاده لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة فلايكون ذلك بالقياس اليه مكروها فالله تعالى وملائكته اجل من ان ينالهم الأذى بضد او مباين فى لون او طعم او رائحة وكيف وما فى الوجود الا ما صدر عنه تعالى وعن ما عنه وهو عنه بالحقيقة فالا يأنف منه ان يخلقه ويوجده لايأنف منه ان يدركه وما لم يعره فى ان فعله لايعره فى ان علمه ولاله كيفية مناسبة من لون او طعم او رائحة فيؤثرها واخرى مباينة فيكرهها مثلنا فلم ننتفع الآن بالقضية المشنعة اعنى القائلة، فان لايبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، ثم ان الابصار ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار وان كان من نوع الانتفات والتقزز فذلك فى المباين والمؤذى وقد قلنا فيه .

واما قوله فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكلها واشرف المعقولات، فقول صادق صحيح على الوجه

الذى

الذى قلناه لا على الوجه الذى يقصده من ان كما له بفعله الذى هو بعقل ذاته اذ قد سلم ان ذاته فى غاية الكمال والشرف والجلال فليس كما لها بفعل من الافعال لابعقل ذاتها ولا بعقل غيرها بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل صدر عن شرف الذات وكمالها فكان كمال الفعل لكمال الذات لا كمال الذات لكمال الفعل وقد سبق هذا .

واما قوله وهذا يوجد هكذا دائما من دون تعرف اوحس اورأى او تفكر فهذا ظاهر جدا فان الادراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائم لامحالة ، وقوله فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما اويكون علمه لما يعلمه واحدا بعد آخر . فجوابه انه يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الدائمات دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعى والمادى والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية فتعقلها فى تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعقلها كلها على ما هى عليه كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة ومعدومها بعد كونه وانه كان لايضيق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولاينتقص ولايكل بل هو له كما يشاء وعلى وفق قدرته وارادته فى خلقه لايمتنع ذلك بحجة لا من جهة التعجيز لانه مردود بدليل الخلق فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم اذهو خالق الكل والخلق اكبر فى القدرة من العلم واذا لم يصح التعجيز فى الخلق فهو بان لا يصح فى العلم أحرى وأولى وكيف واكثرهم يقولون ان علم الله تعالى هو قدرته وقدرته وسعت كل شىء خلقا فلا عجب ان يسع كل شىء علما ولا بدليل التنزيه فانه لاتعره ولا تضره معرفته بشىء من خلقه ولا ضدله فيه ولا مباين وليس به كما له بل هو بكماله على ما قيل . هذا مع ان فى الجواب مساعدة ما والا فلو فرضنا ان له به كمالا على ما قيل لم يكن له فى ذلك نقص لان الكل منه وعنه وكماله بما منه وعنه فهو كماله بذاته فى الحقيقة .

والقول بانه لولا اشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له

وجه لوكانت تلك الامور ليست ممنوعة عنه فاما وهى منه فلا يضر لانه كأنه قال لولاه اعنى لولا ذاته لم يكن بحال كذا لان الرفع فى الفرض انما يقع من جهة العلة الاولى التى لا يرتفع المعلول الا بارتفاعها .

فاما قول التابعين فى هذه المسئلة والمشيدين لما قيل فيها والمثقفين لحججها وبراهينها فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمعه لما تبدد فى غيره هو ما قاله الشيخ الرئيس وتلخيصه ما قيل قبل هذا فمن ذلك قوله . وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما تعقل فيكون متقوما بالاشياء واما عارضا لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال فقوله انه اذا عقل الاشياء من الاشياء كان على احد وجهين احدهما ان تتقوم ذاته بما تعقل او يكون عارضا لها ان تعقل وانه على كلا الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته .

جوابه اما فى التقويم فالفرض فيه محال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل هو يفعل ويفعل انما يكون بعد ان توجد بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات، واما كونها عارضا لها ان تعقل والزامه منه انه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته فكأنه من مدح الشعراء او من كلام محسنى الالفاظ بالتخيلات فى الخطب والمدائح والا فما معنى من جميع جهاته فان كونه مبدأ اولا بل مبدأ مطلقا يلزم فيه ما لزم فى هذا وهو انه اما ان يتقوم بكونه مبدأ اولا أو يكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته اى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ اولا لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات والذى الزمنا البرهان انه واجب الوجود بذاته فاما من جميع جهاته ان كان من جهات وجوده فذلك واما فى اضافاته ومناسباته فلا اذ يبطل بما قيل، تا ما ان لا يكون مبدا اولا واما ان لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته اعنى من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده بالذات .

واما قوله لولا امور من خارج لم يكن هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأ اولا لكن ذلك ليس بمحال وتدور على طريقى المساعدة والمحاققة . واما قوله . وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره، فقول باطل وذلك ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولو لزمت لما لزم المحال والا فبأى حجة تلزم وهم فلم يوردوا على ذلك حجة بل اوردوه كالبين بنفسه وليس ببين بل مردود باطل على ما قيل .

واما قوله فيكون لغيره فيه تأثير، اما فى وجوده ووجوب وجوده فلا. واما فى اضافة ونسبة فاى اصول ابطلته مابطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثرا مستحيلا وليس العلم استحالة على ما علمت . واما قوله . فلأنه كما . نبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات التامة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك لاشخاصها، فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الادراك فهو سميع بصير – وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل ومع وبعد .

واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات، فقد اجبنا عنه فى جواب كلام ارسطوطاليس ولم يبعد فتحسن اعادته. واما قوله ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هى فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ففيه الكلام وقد سلف فى علم النفس ومارد عليه فى قوله ان الصور الجسمانية والاشكال الوضعية لا تدركها الا قوة جسمانية فابعد موضعه يليق ان يعاد ها هنا كى لا يبقى الكلام مبتورا .

الفصل السادس عشر

فى مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا

قد جاء هـذا الاحتجاج بعبارة فيها غموض فى المفهوم ودقة فى النظر وليس الغموض والدقة مما يجعله حقا لكن يجعله مما يعسر تأمله وفهمه على السامع والقارئ وما يعسر تأمله وفهمه تعسر مناقضته لانها تكون اطول واغمض وادق فمن يتلقاه بذهن يكل عن تفهمه ويضجر من تأمله يتصرف به الوهم الى وجوه، فمنها ان يحسن الظن بالقول ويسيء الظن بالمعارضة، ومنها ان يحسن الظن بالمعارضة ويسيء الظن بالقول، ومنها ان يحسن الظن بهما ويسيء الظن بهما حيث لا يفهم تناقضهما وحقيقة تقابلهما لاقتسام الصدق والكذب ومن هذه حاله فى ذلك وفى غيره فليس الكلام معه فيه وانما الكلام مع من يتأمل ويتصور ويعرف حقيقة المناقضة فيثبت ما يثبت ويبطل ما يبطل .

واول المعارضة هوان نناقض فنقول وندعي نقيض المسئلة المصدربها وهوان مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية كما اوضحناه فى علم النفس ببيانات وحجج هى ابين واوضح واثبت قدما من الحجة التي احتج بها على النقيض، والحق لا يكون فى قولين متناقضين معا واذا ثبت فى هذه التي هي الاظهر والاثبت صار بطلانه فى النقيض الأخفى والأضعف يقينا .

وذلك انا قلنا ان القوة الجسمانية فينا لايكون محلها اكبر من جسم الانسان الواحد بجملته وقد قالوا انه جزء صغير من اجزائه حيث جعلوا محل القوة الخيالية جزءا من جوهر الدماغ الذى فى البطن المقدم من الرأس اوجزءا من الروح الدماغي وهو الذى يختص بهذا الجزء منه ونحن فندرك من المتخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية اشياء كثيرة محفوظة فى اذهاننا وملحوظة بها يكون الواحد منها (١) اضعافا كثيرة لجسمنا باسره فكيف للجزء المذكور من بعض اجزائه وهو قد طلب فى احتجاجه الاخير جسما يتخيل به السواد والبياض ليثبت

(١) كو - بها

كلامنهما فى جزء منه غير الجزء الذى اثبت فيه الآخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان فى الاجسام مع مقاديرها حتى اذا رأيناها مرة أخرى على قدر يخالف عرفنا أنها زادت اونقصت فلو لم نكن ادركنا المقدار الاول لما حفظناه ولو لم نحفظه لما عرفنا الزيادة والنقصان فيه هذا فى شخص واحد فى تمثله وتخيله فكيف فى اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها واوضاعها لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من جملة ما نحفظه فى ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير واوضاع اجزائها حتى لو صغرت اوكبرت عن ذلك شعرنا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استبتناه وحفظناه ففى هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت .

واما ماقاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح وذلك لان هذه الصورة انما تدرك مادامت المواد حاضرة وموجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عندما ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذى ليس فى مكان لا يكون للشيء المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه .

واعجب ما فى هذا القول استسهاله له اذ قال ان الأمر فيه واضح سهل . ولوكان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس الناطقة بالابدان فانها تنسب اليها بفى ومع وعند مقارنة ومفارقة وغيبة وحضورا كما ينسب المدرك الى مدركه ثم لوكان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى شيء(١) مما ندركه بحواسنا البتة فان رأيه هو ان البصر يرفع صورة المبصر الى الخيال وهو جسمانى فالعقل ان ادركها فى الخيال فقد ادركها جسمانية ايضا وان ادركها قوة جسمانية فى الخيال نقلها (٢) الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذلك ايضا ولوكانت

---

(١) كو - بعقولنا شيئا (٢) صف - يقلبها .

الوسائط ما كانت اذ كان اول ما يلقاها اما ان يلقاها فى قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الاولى واما ان يلقاها فى قوة مجردة فحكمها حكم العقل، فان قيل ان العقل لا يدركها فى القوى الجسمانية بل يرفعها اليه وينزعها منها او يجردها فكل تلك العبارات المقولة تقتضى لقاء من الرافع الى المرفوع اليه وحضورا من المرفوع عند الرافع وكذلك من المنتزع عنه المنتزع عند المنتزع عنه والمجرد عند المجرد عنه فلولا نسبة لقاء وحضور وما شئت سمه للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها ولو لم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف والشئ المدرك واحد فى معناه والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة واضافة بالمشابهة والمماثلة الى كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا وانما يدرك من حيث هو موجود لا من حيث هو كلى ولا جزئى وتعرض له الكلية والجزئية فى الذهن بعد ادراكه فمدرك الكلى هو مدرك الجزئى لا محالة لان الكلى هو الجزئى فى ذاته ومعناه لا فى نسبه واضافاته التى صار بها كليا وجزئيا.
واما قوله بان الشئ الذى ليس فى مكان لا يكون للشئ المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه فمحال، وذلك ان الشئ الذى فى المكان قد يكون فيه بالذات وهو المتمكن وقد يكون فيه بالعرض كالاعراض التى فى المتمكن مثل النور والحرارة فى الجسم الذى فى المكان فانها فى المكان بكون ذلك الجسم فيه ولو تصورت الحرارة قائمة بذاتها بحيث تنتقل من جسم الى جسم لقد كانت تكون قد انتقلت من مكان الى مكان بانتقالها من متمكن الى متمكن وليست فى مكان بالذات وكذلك النور، فكيف يقول وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او فى جسم، والنفس عنده فى جسم وان لم يكن كونها فيه كون الاعراض فيه.

واما المثال المذكور فى الوضع التيامن والتياسر وطلبه له حالا هو جسم يرتسم فيه على وضعه فى يمنته ويسرته فهلا طلب له ما يحمله مع مقداره فليس التيامن والتياسر فى اجزائه اشد انحفاظا عند الذهن من مقداره فكيف طلب محلا يصح كونه

كونه فيه من جهة التيامن والتياسر ولم يطلب من جهة المقدار، وقد تحققت من علم النفس ومما قيل ههنا معادا وغير معاد ذلك وتعرف من نفسك عند ادراك ما تدركه وتعقل معناه انك انت ادركت عينه الجزئية الوجودية الحاضرة لا غيرك وانت اعنى ذلك المدرك هو النفس التى فى البدن لا البدن فان كان ادركه قوة اخرى على ما هو عليه فهى غيرك اعنى غير هذا الشئ المدرك الذى سميته انا الذى لا تدركه على هذه الجهة وانت تتحقق انك انت واحد بعينك ادركت جميع ذلك اعنى ابصرت وسمعت وتخيلت وتصورت وتفكرت وتذكرت وعلمت وعقلت كل ذلك على ما قيل فى علم النفس فما تعقله بهذا الوضوح كيف تشك فيه، فانا لو قلنا ارتسام الصور الخيالية المحفوظة فى جسم من جهة الوضع والمقدار لم يلزمنا ان تكون القوة المدركة لها فى ذلك الجسم قوامها بالجسم ووجودها فيه كوجود العرض اوكوجود الصورة المدركة فان هذا نفس المسئلة المتنازع فيها فانا نقول ان الله تعالى يحيط بكل شئ علما وليس بجسم ولا قوامه فى جسم فلو كان هذا بينا بنفسه لقد كان قولنا مردودا بنفسه واستغنى عن الاحتجاجين اى على ذلك وهذا واذ ليس بينا بنفسه فكيف يجعل مقدمة البرهان وكلية البيان ولو كان كل ما يلاقى الاجسام اما جسم واما عرض فى جسم قوامه به وكان هذا بينا بنفسه لما احتاج الى ان يبرهن على ان الحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها اعراض بل يجب ان يتحقق أنه اذا فرض ان هذه الصورة تسمها يدركها منا فى جسم ان ذلك الجسم ليس هو جسمنا فكيف جزء منه لضيقه عن ذلك على ما علمت .

واما قوله انا نتخيل الصور الخيالية اصغر واكبر ولامحالة انها ترتسم وهى اكبر وترتسم وهى اصغر فى شيء ولا محالة ان ذلك الشيء يختلف فلا يكون للصغيرة مثله للكبيرة والتفاوت فى الصغر والكبر انما يكون لجسم، أتراه كيف ذكره ونسى الجسم وكيف اثبته فى أشخاص أناس وجعله فى جزء من جزء فى الدماغ وكيف لما خطر العظم والصغر بباله وطلب للصغيرة مقدارا من الموضوع يساويها

وللكبيرة كذلك لم يفكر فى الخزانة التى جعلها لذلك وانها تضيق عن اصبعين فكيف عن شخصى انسانين .

واقصى ما يثبت بهذا البيان ان المحل الذى ترتسم فيه الصور الخيالية والمحفوظة عن الاشخاص الغائبة جسم فلا يلزم بذلك ان المدرك الذى يدركها فيه جسم فكيف وما لزم ان المبصر منا الذى يبصر ما فى السموات والارض جسم بل قد بان انه غير جسم . فهذا محصول الاحتجاج ومناقضته باختصار وبيان ولم يصح منه ان مدرك الجزئيات جسم ولا جسمانى لا محالة حتى ينفى ذلك عن الله تعالى وملائكته .

الفصل السابع عشر

فى كيفية علم الله تعالى ومعرفته بالاشياء

تد قيل ان المدركات صنفان وجودية تشاهد فى الاعيان وذهنية تلحظ بالاذهان وان الوجودية كالمبصرات اذا ادركناها بحواسنا لا يكون ادراكنا لها بانتقال صورها الى الآلات حسنا كما يعتقده من يقول بانطباع صورة المبصر فى العين او فى الروح الذى عند ملتقى العصبتين ، واتضح وضوحا شافيا ان المدرك منا يدركها حيث هى البعيد على بعده والقريب على قربه وبحسب وضعه يمينا وشمالا وفوق واسفل فهكذا يكون ادراكنا للوجودات المحسوسة التى هدينا الى ادراكها بالآلات التى خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك فى الموجودات الروحانية التى لا ندركها بآلاتنا الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وان نفوسنا لو وصلت اليها كما تصل الى المرئى بالعين حتى شافهت ذواتها ذواتها ادركتها كذلك ايضا فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن ان نقول بان الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك ايضا من حيث لا يحتجب عنه منها شىء بشىء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شىء كما لم تضق قدرته عن ايجادها باسرها وادراكه لها ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به اصحاب الحلول ولا التشكل بشكل فى جسد كما قاله المجسمون ولكن على

الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات فانه فيها ابين وقد اوضح ان حكم غيرها من المحسوسات حكمها ايضا .

فاما المدركات الذهنية فقد قيل فيها انها صور كالمثل تتصور للاذهان وعندها من موجودات الاعيان بحيث تنتسب اليها بالهوهوية فى حضور المدركات الوجودية المنسوبة اليها عند المدرك وغيبتها عنه حتى اذا ادرك المدرك عينا من الاعيان الموجودة وتمثل لها عنده صورة من ذلك الادراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن ثم تكون فى بعض الاوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تخطر ببالنا صورة زيد مع غيبته فى بعض الاوقات واكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى رام الانسان بروية احضارها واخطارها بباله احضرها وربما حضرت سنوحا من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بترددها فى مخزوناتها ومحفوظاتها من المعارف والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذى سبق حصول صورها عنده من الادراك الاول عرف ان هذا ذاك ، وبذلك يعرف الناس مايعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب واللذيذ والمؤذى والقنايا والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الادراك وبالادراك اعنى من ادراك سابق وبادراك ثان عائد يقول به القائل اعرف هذا أنه فلان الذى قال كذا وفعل كذا فى يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حينئذ وانحفظ عنده مع ما ادركه معه فى زمان ومكان ، فقد قيل فى علم النفس ان تلك الصور مع الاعتراف بانها محفوظة عند النفس لايمكن ان تكون منتقشة متصورة بالاشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة فى آلة هى جزء من البدن كما قيل ولا فى البدن بأسره ولا فيه وفيما يلوذ به من الهواء المحيط وغيره مما يجاور الانسان مما يسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام فى ذلك هناك غايته من الافهام والبيان .

ونقول ايضا ان هذه الصور المحفوظة الملحوظة عند النفس الانسانية قد صح انها ليست بحوية فى البدن الانسانى اوما يقاربه من الاجسام وانما هى عند النفس التى

ليست بجسم ولا بقوامها بجسم ويشكل من امرها اختلاف الحال فى كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير محفوظة وملحوظة محفوظة فان كان الذى يلحظها هو الذى يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغى ان لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وان كان الذى يحفظها غير الذى يلحظها فماذلك الغير . وقدبطل ان يكون جسما فهو نفس اخرى وقوة غير جسمانيـة فما علاقتها بالنفس وهل هى معها فى علاقة البدن تفارقها حيث تفارقه اوتبقى عليها (١) بعدمفارقته وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه ادراك معرفة وعلم ام لا .

فنقول انا نرى الأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا فى الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يزاحم بعضها بعضا حتى لا تقدر النفس ان تلحظ منها الكثير معا لكن بعدوقبل . ثم انا نجدها مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبلا والبعد بعدا او يعسر العكس والقهقرى والتخليط ولو قصد بالارادة فكيف ان يسنح للذهن من تلقاء نفسه وانما السانح من الملحوظ منها هوعلى صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وان كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج الى خازنة (٢) ايضا ويتسلسل كذلك وانـ كانت تحفظ ولا تلحظ فهى هيولى منفعلة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التى تنفعل ولا تفعل جسم علي ما بان خصوصا ومحفوظاتـه ذوات مقادير واشكال فاين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه الى ماقيل فى البدن واجزائه لكن النظر يرينا ان الذى يحفظ هو الذى يلحظ اعنى به النفس الانسانية لاغير .

والدليل على ذلك انا نشعر بذواتنا ونعلم ان النفس تعرف ذاتها وتخطر ببال نفسها فى وقت ومع اشياء مما تعرفها ولا تخطر فى وقت آخر مع اشياء اخرى فحكمها فى ذلك حكم المحفوظات الاخرى فى كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولايجوز ان يقال انها لما خطرت ذاتها ببالها حضرت ذاتها عند ذاتها ومالم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة فى خزانتها عند امينها وخازنها

(١) كذا . ولعله – علقتها – ح (٢) كو – خزانة .

فكما لايجوز ان يقال ذلك فى ذاتها فكذلك لا يقال فى محفوظاتها و يطرد القياس عليه فى ذهولها وغفلتها وتأملها و يقظتها و جهلها و معرفتها لكنها لها حالة فى تصرفها تشبه حركة المتحرك من الاجسام على ذاته بذاته ومن ذاته يتردد بها تأملها وادراكها لمخزونات علمها ومعرفتها بروية وقصد وارادة لغرض مقصود ومعلوم مطلوب كما يكون فى التأمل الفكرى والنظر الارادى ويكون بغير روية بل بالطبع وفعلها الاصلى لها بذاتها وموجبات افعالها المختلفة فى اوقاتها وحالاتها برويتها المترددة بحسب ادراكاتها ومدركاتها مما يخطر ببالها من محفوظاتها و يطرأ عليها من ملحوظاتها التى تدركها من مدركات الاعيان والاذهان معا فتلحظ فى كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لان الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لايشغلها فانها تلحظ بكلها وكنهها ماتلحظه ولاتتجزى على الملحوظات فانها فى ذلك هوية واحدة وليس كذلك حالها فى الحفظ لما تحفظه وان كان وسعها فيه يتناهى الى حد يضيق عما يزيد عليه .

وعلى ان الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة ويرونها جسمانية وبينا نحن انها لاتمكن ان تكون جسمانية ولايكون موضوعها الحامل لها جزء بدن الانسان ولاكله .

فان قال قائل انها قوة غير جسمانية وهى مع النفس ولها ، كان قوله جائزا غير واجب لكون مايقوله من ان الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا ايضا لا يمتنع مما قيل، فان دقق النظر وقال ان الذى احتججتم به من ادراكها لذاتها حالها فيه كما لها فى غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة فى خزانة الحفظ تستعاد الى الذكر مثل غيرها .

قلنا فى جوابه ان ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك فى وقت ما فاما مع كون المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون ادراكه بانتقاش صوره .

فان قيل انا لاندرك انفسنا ادراك المشاهدة كما ندرك ببصرنا بل ادراك الاستدلال

من الافعال فلايعرف الانسان نفسه الاكما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له ان الأمر ليس كذلك بل الانسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته اذا تأمل حاله وفعله ولولا ذاك لما كان يشعر من لذته باكثر من انها لذة فاما انها لذته فهو شعور منه باللذة والملتذ وكذلك الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لاتفارق(١) محفوظاتها عند اشتغالها عنها فما دعت الضرورة الى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع الى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع ان يكون غيرها فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هي مثل محاكية للمدركات الوجودية محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ما هي صور له ، بها يعرف العارف اعني بتلك النسب ان هذا هو هذا وليست من انواع ما هي صورها ولا من جواهرها لما قيل من ان نارها لا تحرق وثلجها لا يبرد والضد منها لايمنع الضد بل هي اعراض حصلت عن اعراض وجواهر فصور الجواهر والاعراض الوجودية اعراض حاصلة عند النفس الانسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة احراق النار وتبريد الثلج وليس منهما ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد اذا كتبت جوهرا وعرضا كان كله عرضا منقوشا في الكاغد وكذلك اذا كتبت نارا وثلجا فالقارى يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وان لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا .
واعرف منه قول فلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعني ان في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة الى الموجودات

(١) كو – لاتفارقها محفوظاتها .

والمعلومات الاخرى التى فى عالم (العقل-١-وعالم النفس-١) كالمعلومات التى فى عالم - ٢) النفس بالقياس الى الموجودات لكنك قدعلمت ان من الصور الذهنية مايكون سببا للوجود كصورة الخلخال فى نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بهما والصور العلمية فى عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس الى الانسان فلذلك قال فلاطون بالمثل والقواليب وكيف لاوهى المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهى ام الكتاب فهكذا يجب ان تتصور فى معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل الثامن عشر

فيما يعارض به هذا القول من اقاويل القدماء والجواب عنه

يقولون ان المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون محلا للصور العلمية حتى تكون حالة فى ذاته ولا لذاته جزء اوبعض حتى يقال انها تحل فيه وهو اذا عرف الاشياء وعلمها لزم القول بانتقاشه وتصوره بها حتى يصيرلها محلا وهيولى والجزئيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل فيتبدل علمه بها من ليس الى ايس ومن ايس الى ليس فيصير بذلك متغير العلم بتبدل صور المعلومات عليه واستحالتها فيه والمستحيل من الاشياء هو الذى تتبدل عليه الصور والاعراض فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيرا متبدلا بكونه اليوم عالم كذا وفى غدعالم ضده بضد علمه المبطل لعلمه الاول فكيف يكون محلا للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقالوا بتنزيهه واجلاله عن ذلك وانه يتعالى عنه علوا كبيرا.

ونحن نقول اولاً فى الاجلال والتنزيه الذى يكون باختيار المنزه المعظم يصلح ان يكون بامره وفعله حيث يأمران يكون كذلك فيكون لابعلمه ومعرفته التابعين للوجود اللذين متى خالفهما الوجود كانا محالا باطلا كما علمته من حال المعلومات التى ليس وجود الموجود منها بعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الموجود (٣)

(١) كذا - م (٢) من صف (٣) كو- الوجود .

والوجود اذا وافقه كان صادقا وان لم يوافقه كان باطلا فليس يكون باختيار العالم وانما يكون بموافقة الوجود فان كان الله تعالى ليس كما قالوا فى كونه لا يعرف ولا يعلم بل هو عارف عالم بالموجودات فما تريد منهم التنزيه والاجلال ولا التعالى عما هو عليه وانما يتعالى عن مقابل ما هو عليه وما يخالف الوجود فى صفاته وليس عقول الحاكين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون ويستوثقون بل ينبغى لهم ان يرضوا له بما رضى به لنفسه ويحكموا(١) امره واختياره على حكمهم واختيارهم والوجود على معرفتهم فكيف والذى يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثيرا عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه واجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالتهم (٢) من الجهل الذى هو عدم المعرفة ولا شئ اولى بالتنزيه والاجلال منه ولا جهل اعظم من جهل من نسب الجهل الى معطى كل حكمة لكل حكيم وكل علم لكل عالم فاذا اعترفوا بانه المبدأ الاول لكل وجود وموجود وكل ما فى الوجود عنه ومنه ما خالفوا هذا بشئ ولا فى شئ باكثر من انهم قالوا انه عما عنه وما هو عما عنه فهو عنه بالبداية الحقيقية ونسبته اليه اولى فالعلم والمعرفة على قولهم مبدأ اول لا محالة ولا يكون غيره لان المبادى الاوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بان المبدأ الاول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه صدر العلم والمعرفة ايضا لانه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين عمن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة مما لا يقول احد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة معرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم هذا اصل لازم من جليل النظر لا وجه لرده بحجة برهانية ولا جدلية .

اما البرهانية فلان وجوب وجوده بذاته دون غيره من سائر مخلوقاته حق يقينى مكتسب بعلم برهانى. واما الجدلية فلأنه مما يسلمونه ويعترفون به ويوافقون

---

(١) كذا - ولعله ولا يحكموا (٢) كو - مقابلتهم .

عليه

عليه ولا يعرفون ربهم الا به اعني بأنه وحده واجب الوجود بذاته ، ومن ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم لزوم ما يلزم عنه فقد افحمه فى الجدال على سائر المذاهب وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه اذا حقق اصلا وتيقن معلوما حصله بنظره وحازه الى سوابق علمه وتأمل نسبته الى ماهو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق فان قدر على كسبه فذاك والا ثبت فى علمه على معلومه وترك المجهول فى مهلة الطلب فاما ان نقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطلوب فأنه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين فى معلوم ابدا ويكون كمن ينقض الاساس لبناء الجدار فلا يبقى الاساس والجدار فعلى هذا كان ينبغى ان يقولوا انه المبدأ الاول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم عالم والا فالعلم مبدأ اول غيره ولامبدأ اول سواه هذا محال. فان اشتبه عليهم بعدذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم اصلا من اصول اسسوها فلاضرر فانه قداشتبه عليهم ذلك فى انفسهم فكيف لا يشتبه عليهم فى المبدأ الاول.

وقالوا ان صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترتسم فى البطن المقدم من بطون الدماغ محفوظة الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء الذى هو ألوف اضعاف له وان صورة القمر تبصر بان تتأدى الى العين فتنتقش فيها وما كبرت العين ولاصغر القمر وما تنبهوا على طول الدهور وترداد الانظار لان يقولوا اذا كانت الصورة تأتى الى البصر وتدرك بارتسامها فيه فأى فرق يبقى بعد الارتسام بين البعيد الابعد والقريب الاقرب واليمين والشمال والخلف والقدام فاذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم فهلا توقفوا عن الحكم بالجهل المطلق على مبدأ كل علم ومعلوم وقالوا ما نعلم كيف يكون ولاعلى اى وجه يكون فما كان يضرهم ماجهلوه فيما علموه وكان العلم بالمجهول المطلوب لهم فى مهلة الطلب اولمن يأتى بعدهم فيتبع بنظره نظرهم .

فاما قولهم بانه يكون هيولى وموضوعا للعلومات فيحتاج الى اعادة الكلام فى الهيولى والموضوع بحسب اصطلاح القوم فى لغتهم. وما يدل عليه ما انتقل

اليهم عن السلف فى العبارة القديمة فقد عرفت ان الهيولى ليست من الالفاظ العربية فيعرف المتكلمون بالعربية معناها الذى وضعت له ولا او معنى اللفظة التى اشتقت او استعيرت منها لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل والموضوع والمادة وقد عرفت المحل انه شبيه فى العبارة بالمكان الذى يتمكن فيه المتمكن ويحل فيه الحال فى ظاهر العرف. واما فيما اصطلحوا عليه فقالوا ان الجسم محل البياض والحرارة وليس مكانا لهما فان المكان هو الذى يتصور فيه انتقال المتمكن عنه الى غيره واخلاؤه لغيره وليس كذلك البياض والحرارة على رأيهم فى الموضوع بل زوالهما فسادهما والمتمكن ينتقل من مكان الى مكان من غير فساد فكل مكان محل وليس كل محل مكانا والموضوع هو ما يستأنف لذلك ويتخذ له كالكاغذ للكتاب والمادة ما ترد من ذلك على المستمد اولا فاولا كالغذاء لبدن الحيوان والنبات والمياه للانهار والبحار، والاتفاق فى ذلك على ان الهيولى والمحل والموضوع والمادة تسمى بهذه الاسماء من حيث تنفعل بقبول الصور فى التشكل والتلون والتسخن والتبرد والاتصال والانفصال من غير ان تفعل شيئا فان فعل الموضوع فعلا ما فهو مركب من مادة وصورة يفعل بصورته وينفعل بمادته والهيولى البسيطة تنفعل ولا تفعل البتة فهى موجودة بعلتها الموجبة لوجودها وبها وفيها يصح وجود الصورة (كما يوجد الكاغذ بفعل الكاغذى وبالكاغذ وفيه توجد الكتابة عن الكاتب ـ ١) فهى غنية عن الصورة فى وجودها لا فى كونها شيئا من الاشياء المنعوتة الموصوفة بالصورة مثل ان بدن الانسان هو بنفسه الحالة فيه انسان لا بجسميته التى هو بها هيولى فهو جزء من طبيعة الانسان من حيث هو انسان وهو انسان بالصورة واما بجسميته فلا مدخل لصورة الانسانية فيه من حيث هو جسم فانها تفارقه بالموت فلا يكون انسانا ويكون جسما والذى يصلح ان ينفى عن واجب الوجود بذاته من هذه الاحوال هو الانفعال كالتجزى بالتفرق والتشكل الذى هو انفعال محض فى الهيولى وكذلك كونه لا يفعل فان الهيولى من حيث هى هيولى لا تفعل وكذلك

١) من كو–

كونه يفعل وينفعل فانه يكون بذلك مركبا من صورة فاعلة وهيولى منفعلة فقد انتفى عنه ذلك وصح ان لكل مركب مركبا فاما ان تحدث عنده اشياء من صفات تشبه الاخلاق والافعال الموجبة لافعال اخرى كالارادة والاباء والرحمة والجود فلا، فان هذه آثار صورية قائمة بما تصدر عنه لاعلى انه ينفعل بها بل يفعلها ويفعل بها، فان النفس الانسانية تشتاق فتطلب وتغضب فتنتقم فتجب عندها بحسب معرفتها وادراكها احوال هي افعال توجب افعالا فارادة الله تعالى من هذا القبيل ولا يمارون فيها اعني انه خلق الخلق بارادة ومعرفة سابقة بما خلق من اول خلقه اذا لم يوافقوا على الباقي فلاشك ان الارادة لما خلق واوجد من اول موجود صدر عنه سبقت الموجود عنه سبقا وتقدما بالذات فهذه الارادة والمعرفة الواحدة ان لم يسلموها ايضا وانكروها فيما ينكرون عدنا الى مايقولون به من معرفته لذاته بذاته فهي مسلمة غير مردودة عندهم .

فنقول معرفةذاته بذاته لا تخلو ان تكون غير ذاته، اوهي ذاته قال فريق منهم ان معرفته لذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والعاقل والمعقول واحد فيه وهذا عقل وعاقل ومعقول لا يعقل فان الاول ذات فعالة والثاني فعل صادر عنها ونفرض ان الثالث هو تلك الذات الاولى حتى يكون المدرك هو المدرك اعني مدرك ذاته فكيف يكون الادراك الذى هو الفعل هوالمدرك وهو المدرك وما الفرق بين ادراكه ولاادراكه، فكيف يصدق ايجاب الادراك ويكذب سلبه فما الموجب وما المسلوب وما الصادق وما الكاذب وكيف يقول القائل ما لايتصوره اللهم الاعلى وجه المجادلة ودفع الخصم بما لايفهمه القائل ولا السامع معا حتى يفحمه بما لايفهمه خصوصا اذا جاء بغريبة يحملها على مذهب السلب والعدول عن تشبيه الخالق بغيره، وهم يقولون بان من الاشياء مالا يعقل البتة ولايعرف ولايدرك ادراك المعرفة والتصور كالطبيعة والهيولى ونحوهما فاذاكان الاول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته وصفة من صفاته فما الفرق بينه وبين ما لا يدرك ذاته فان الادراك قد سلب

عنه ولم يبق الاذات بمجردها وذات ما لايدرك ذاته كذلك ايضا فما الفرق بينهما اذا رفع الادراك أيكونه قد سمي بثلاثة اسماء أو قيل عليه ثلاث كلمات لايغادر معناها معنى الواحدة منها فلا تكون الا الفاظا مترادفة لايدل احدها على غير مادل عليه الآخر ولايمنع مانع من ان يقال كذلك للهيولى والطبيعة بل كل من يتصور ما يقول يعلم ان الفعل غير الفاعل والادراك غير المدرك والعلم غير العالم والانسلب العلم صادق على من هو علمه بالمعنى حيث لم يتكثر فيه سوى اللفظ فقط فمعرفة الاول تعالى بذاته غير ذاته وكذلك معرفته بمعرفته بذاته وتكرار ذلك على ما قلنا في علم النفس فكيف بمعرفته بمخلوقاته وليكن على ما يسلمون بأول مخلوق منها مما يقرون بصدوره عنه بذاته بارادته التي في ضمنها معرفته به واختياره لصدوره عنه كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم فكيف تلك الصورة واين محلها .

والحق في ذلك هو ان العلم في العالم ليس كالصورة المصورة بالتشكيل والتفريق وبالتفصيل والتوصيل في الموضوعات الهيولانية وكما قلنا ان نار العلم لاتحرق وثلج المعرفة لا يجمد كذلك فاصله لا يفصل وواصله لا يصل ومفرقه لايفرق وجامعه لايجمع ما هو فيه وله، وقولنا في يتناول اشياء عدة على ماسبق القول به كل منها يخالف الآخر وهو كون الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في العرض الاضافي وغير الاضافي وكون العرض فيه كالصداقة والمودة والنعمة والشقاوة والحرارة والبرودة والسواد والبياض والنفس في البدن والضوء في البيت ونحوها فلفظة في تتناول من هذه الوجوه معاني عدة كل واحد منها غير الآخر فهي في هذه ايضا تتناول معنى غير تلك المعاني كلها بدليل ماقلناه من اجتماع الاضداد معا في النفس العارفة بها فكما لانتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعرف ما فيها من المعارف والعلوم الابالمعرفة الاستدلالية ايضا ولانعرف كونه فيها الا بالنسبة اليها كما لانعرفها فمدلول هذا الفي غير مدلوله في جميع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه كما ان

هذا

هذا الذى فيه والذى هو فيه غير ما نعرفه مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاع الادراك بالنيل والمشافهة بل بالاستدلال فاذا كانت هذه الحال فى نفوسنا التى هى ذواتنا فما قولنا فى المبدأ الاول الذى بعد معرفتنا عن معرفته مثل بعد وجودنا عن وجوده وفى قدرتنا عن قدرته وفى ادراكنا عن ادراكه فلما لم نتصور ذلك كذلك فى نفوسنا مما نفيناه عنها فكيف ننفيه عن المبدئ المعيد لكوننا لانتصور كيفيته ونقصد به التنزيه عن مشابهة الهيولى ، فالحق انه منزه عن هذه المشابهة لكن لا بسلب المعنى وايجابه بل بالفرق بين المعنيين. واجعل البعد فى الفرق كالبعد بين المفروق بينهما وقس عليه بما فرقت فى قول فى من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه فى ولا تسلب المعنى اصلا، وعبر بما شئت فقد عبر الانبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة يسمع .

والحق ان الفرق بين المعنيين فى مداول اللفظ بالاقل والاكثر والاخس والاشرف والبسيط والمركب والانقص والاكمل فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلى، فهذا يقال لمن قال انه لا يعقل الا ذاته وموجودا واحدا هو اول موجوداته .

واما الذين يقولون بانه يدرك الكليات من الموجودات والازليات من المخلوقات فلا يلزمهم منه الا ما قيل فى التغير والتبدل وقد قلنا فى ذلك ما كفى فاذا لم يمنع من جهة المحل والهيولى والتشنيع بهما فى ظاهر النظر لم يمنع من جهة التغير فكما ان المعلومات ليست عنده كالنقوش فى الاجسام المفرقة الجامعة الفاصلة الواصلة بالتشكيل كذلك لا يكون التغير عنده بها كالتغير بهذه ايضا وكيف وسلم المعرفة للانسان بربه هى معرفته بنفسه فانها الباب الاول من باب العلم بعالم الربوبية، وقد عرفت الحال فى ذلك فى النفس. وكيف لا يكون لها بهذا هذا التغير والانفعال الذى يكون للموضوعات بالصور والاشكال فكيف يكون للمبدأ الاول .

الفصل التاسع عشر

فى اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة فى الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا فى الوجود، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد فى (١) المفعولات والمعلولات فوجودها لايحصل لها فى ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل فى المفعول وبه لها وجود، والى صفات هى حالات فى الذوات الموجودة وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها فى ذواتها. مثال الاول الانسان فانه ذات موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك فى الوجود. ومثال الثانى الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا فى متحرك كالقلم مثلا فوجودها يصدر عن الانسان المحرك فى القلم المتحرك ولايحصل الوجود لذاتها فى ذاتها بل فى ضمن وجود غيرها فوجودها فى وجود غيرلا فى ذاتها وذلك الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفى القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاهما لما تصور نسبة الوجود اليها. ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء مثلا فانه حالة موجودة فى نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لايتصور لها بذاتها وفى ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة فى وجودها بنفسها بادرت الاذهان قبل النظر والتأمل الى رده فالذوات فعالة والافعال صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج ببرودته ويحبب الانسان اعيه بحيائه الى فعل من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشهوته وشهوته ويهرب بكراهيته ومخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا فى كريم ولا القسوة الا فى قاس. وقد سبق الكلام فى ان الذوات لاتكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها بل وجود كل موجود من ذات وصفة وفعل عن واحد واجب الوجود بذاته ثم يكون الحاصل فى الوجود اولا الذوات ثم الصفات التى فى الذوات ولها

(١) كو - فى المعقولات

ثم

ثم الافعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها اعنى للشئ من ذاته ومنها ما يكون لها عن علة معطية وسبب موجب .

اما التى للذات بذاتها فكالحرارة للنار والبرودة للثلج لست اقول للجسم الذى صار نارا او الذى صار ثلجا بل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لقائمتين فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدود .

واما التى للذوات من غيرها فكحرارة الماء عن النار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذى للشىء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصية ليس لحصوله لذاته وفى ذاته سبب سوى ذاته لاصفة اخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والافعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التى هي الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك الغير الموجد حتى يكون موجد الذات موجد الصفات التى لها بالذات واما ان يكون غيره مثل الكاغد الذى يصنعه الكاغدى ويكتب فيه الكاتب فيكون ايجاد الكاغد عن موجد وايجاد الكتابة فيه عن موجد آخر .

قيل له هذا يكون فى الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التى صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه وانما الكلام فيما للذات بالذات ولابد منه فانه لو كانت كل صفة فى شىء عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلابد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك اولم يعلم والذى يعلم منه حقا يقينا صفات الاول تعالى فانه ليس معه فى الوجود مساوق بل كل موجود هوغيره بعده فى الوجود بعدية

بالذات وايجاد الموجودات باسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل ان يجود والالما جاد وحكيم قبل ان يحكم ويحكم والا لما احكم ولا حكم .

ولا يمكن قائلا متصورا ان يقول ان جاعلا جعل الاثنين زوجا ولا الثلاثة فردا اوالزوايا الثلث من المثلث مساوية لقائمتين بل يقول ان موجدا اوجد الاثنين والثلاثة والمثلث وحيث اوجد الاثنين فقد اوجدها زوجا ولا يمكن ان يوجدها اثنين وتكون غير زوج والثلاثة وتكون غير فرد والمثلث وهو غير مساوى الزوايا الثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لها ذلك بعد ان اوجدها فانه لها بها ومنها من حيث هي كذلك، فالصفات المستعارة فى الاشياء تدل على صفات غير مستعارة فى اشياء ولا تستمر العارية الى مالا يتناهى ولا يكون دورا فان السابق فى الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا فى العلل والمعلولات وامكان الوجود ووجوب وجوده فى الموجودات. ويقال ان الافعال تصدر عن الذوات كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال ما يكون مصدرها الارادة المخالفة للطبيعة اوالموافقة لها والتى هى غير مقتضاها وان لم تخالف ولم توافق والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تكون بارادة فيتسلسل الى غير النهاية او يدور دورا على ماقلنا فى العلل والمعلولات واتضحت استحالته فيها، فان كانت ارادة بارادة فالاولى بغير ارادة ولا بد من اولى اذلا تذهب الاسباب والمسببات الى غير النهاية فالارادة الاولى بالطبع لا بارادة ونعنى بالطبع فى هذا الموضع ماصدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها بحيث لا تتحكم الارادة فى اصداره ومنعه فالارادة لا تتحكم فى الارادة وان تحكمت فلا تتحكم فى الارادة الاولى فالارادة الاولى بغير ارادة من الفاعل بل هى بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متقن الافعال تنساق افعاله الى نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها باسرها فهو فاعل بالروية

لان

لان معنى الروية فى هذا الموضع هو ان يتقدم العلم الفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بعدية اما بالذات اوبالزمان ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة فى هذا الموضع .

والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة اخرى صادرة عن ذاته او عن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل اولم يعلم بعد ان لايكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لايعلم به ولايشعر كهضم الطعام وتنفيذه فى اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته فى ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس العلم سبب الفعل فهذا ان آخر. واصطلحوا على ان يقال انه بالطبع اوبالطباع وفرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته فى ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه وهى الارادة كالكاتب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته فالله تعالى خالق الخلق ومبدأه الاول لا محالة بل المبدأ الاول هو وفى الخلق نظام وحكمة تسوق الافعال المتفننة الى غايات ونهايات تتفق عندها كما تتفق الافعال الحسية والطبيعية والطباعية والارادية من الانسان على غاية واحدة هى حياته وبقاؤه الذى تدر له فبشهوته يطلب الغذاء وبطبعه يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطباع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هى حياته فى الدنيا. وهكذا ترى فى الاشخاص المختلفة واحدا يحرث ويزرع وآخر يحصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ مأوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخباز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ الكن ومتخذ الكن لهؤلاء فتجتمع الافعال عند انظام الذى يسوق الى غاية هى

بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تتساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا فى النبات والثمار والحيوان. وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنبت الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار .

وسائر ما ذكر فى الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات فى الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة ومنافعها المتفننة وفى الاشخاص المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والاجناس فى الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادى والبدايات السابق الى الغايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل بعد افعال اجتمعت اليها للسياقة الى فعل آخر هو غاية لها فذلك الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مريد وعارف فللافعال الارادية والارادات مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الاول كذلك مبدأ كل علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة اولى هى حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هى ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ الاول لكل موجود فالمبدأ الاول مريد بدليل وجود الارادات فى خلقه وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه وجواد بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه فذاته مبدأ اول لوجود الذوات وفعله للافعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له فى علمه معلم ولا فى معرفته معرف مرشد ولا فى ارادته الاولى سبب موجب غير ذاته فصفات ذاته عن ذاته وافعاله صادرة عن ذاته وصفاته الصادرة عن ذاته وليس يمكن ان يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر عن بعض مخلوقاته حتى نلزم الملزم ونقول انك كما اوجبت العلم فى مخلوقاته عن علمه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعة عن طبيعته

وذلك ان الفرق بين الافعال الطبيعية وغيرها هو ان الافعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم منه فالفرق بينها وبين غيرها عدم المعرفة والأعدام لاعلة لها حتى تنسب الى مبدأ اول اوثان فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس للاعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه علية الوجود فى كل موجود فقد اتضح من هذا الكلام ان للمبدأ الاول ارادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان اوصفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين وذلك له بذاته من ذاته به خلق ما خلق من مخلوقاته واوجد ما اوجد من مبدعاته وهما له بالذات عن الذات فان كانت بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم فذلك جائز فى مذهب الحكمة الناظرة فى المعانى وربما لم يجز فى مذاهب قوم حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات فى صفاته بحد مقبول راجع الى امر مطاع فقالوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ اولا وذلك تحريم لفظ ولا يحرمون معنى الاباحة المانعة كما لا يجوزون الاباحة المجوزة ولا يحب الاباحة الموجبة .

واقول ان له التمام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير معه فى الوجود اعنى الوجود المساوق لوجوده الواجب بذاته بل كل ما فى الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا اويكتسب منه تماما اوكمالا والتام والكامل يقال على ذى التمام والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له بأسرها من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات التى من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه كالانسان مثلا الذى من شأنه ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذى (١) فى صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة ذهنه وكماله بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التى من شأنه ان يعلمها والصناعات التى

(١) كو - البدنى .

من شأنه ان يعملها (١) فيقال له حينئذ كامل من جهة اجتماع اوصافه التى من شأنه ان تكون له بنوعه واكمل واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ماله من ذلك لا كله كصحة بدن من غير حسن وتناسب اعضاء اوكليهما من غير فطنة اوفطنة من غير علم مكتسب ولا ملكة عملية يقدربها على العمل فبذلك يقال للاول تام وكامل واتم واكمل من الثانى والاول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل مامن شأنه ان يكون له لانه له بذاته ومن ذاته لاينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد علمت ان كل ماللشئ بذاته لايصح ان يرتفع عنه فى وقت من الاوقات التى توجد فيه ذاته .

وبالجملة فانا نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكمال وبهاء وجمال وحسن ومجد يتم ويكمل لمن كان له منها مامن شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على مامن شأنه ذلك وليس له اوعلى ماليس له ولامن شأنه ان يكون له وكل ذلك اعنى الموصوفات وصفاتها والتامات والكمالات وتماماتها وكمالاتها موجودة فى الوجود عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لانها اما عنه واما عن ماعنه وما (٢) عنه فعنه فهى عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه افقر واحوج بذاته فى وجوب وجوده عن علله الكثيرة التى هى عنه فهوالى العلة احوج فان الذى يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر افقر من الذى يستغنى فيه باسباب اقل وكل فقير الى شيء فهوفقير الى السبب الموجب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول الموجب لوجود كل سبب ومسبب فالا فقر وهو المتأخر اولى بالعلة الاولى من حيث هواليها احوج حتى يوجده باسبابه واسباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهى كونه موجودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هى له منه وهو معطيهاله لاعلى طريق النقل بل على طريق الايجاد والتسبب كالنور من النير والمصباح من المصباح اللذين لاينقص فيهما ماعند المعطى باعطائه وماعنده عنده

---

(١) كو - يعلمها (٢) هامش صف - ظ - عما بحاله

بحاله لامحالة ان لم يز . بالعطاء لم ينقص بل يعطى اقل مما عنده كالنور من النور اومثله كالمصباح من المصباح اوا كثر منه فى العدد والمقدارلا فى النوع كاللهبة عن الشرارة ولايصح ان يعطى العلة ماهواكثر مما لها فى نوعه ومعناه وجوهره الذى هوصورته النوعية كما لايسخن الحار شيئا فيجعله احر منه وكالاينير النير شيئا فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثرمما لكل موصوف ولايمكن ان يكون اقل على ما قيل ، فاذا كنا نعرف ما للعلولات الاواخر دون الوسائط التى لانعرفها ولانعرف ما لها من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان التى لتلك الوسائط من ذلك اضعاف ما لهذه التى نعرفها واضعاف الاضعاف لما علامنها وقرب من العلة الاولى فالذى للعلة الاولى اضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولانعرفه فله من ذلك باسره الغاية القصوى بحسب الوجود (١) والموجود منه .

هذا قول مطلق فى كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة فاضل وخيروبهاء ومجد وسائر ماتدل عليه الفاظ المدائح فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة فى كل ماهوخير وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعنى بمايقوله ويفهم ممايسمعه الغاية القصوى التى لايشاركه فيها المشارك فى اللفظ والتسمية الا فى بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة معلوم الى معلوم فى التجزية والاضعاف فله الحسن الاحسن والتمام الاتم والكمال الاكمل والخير الاخير والفضيلة الافضل بمعنى الغاية فى ذلك باسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لامن المتصور المعلوم فانه غير محدود ويحده الوجود وهذه هى الصفات الايجابية .

واما السلبية التى بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة فكذلك ايضا ينبغى ان يتصورها العاقل فى معقوله ويدل عليها بالفاظه فى الاعدام والنقائص والمباينات والمضادات فتلك سلوب فى العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه اعنى النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه فى عقل العاقل وتصور المتصور والا

---

(١) كو - الوجود .

فالذى يرتفع فى الوجود ويبعد عن الشيء الموجود انما هو شيء موجود كالضد والمباين فهو تعالى منزه مقدس عن الاعدام والنقائص فى ان يوصف بها او تنسب اليه من حيث هى اعدام فان الذى عنه هو الوجود لا العدم واما الاضداد والمباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس وهو البعد والابعاد من خسائس الموجودات التى هى عنه فى الوجود فى الطرف الاقصى فاذا قال قائل انها عنه ومنه على انه علتها الاولى التى بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخالف التقديس والتنزيه والذى قاله النبى العالم فى ذلك ان الشر لايجاورك والاشرار لايقربوك ولا تقربهم فذلك معنى القدس والنزاهة وهو بعدالاشياء التى تنسب الى النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما زعمه قوم، بان قالوا يجل عن معرفة الاشياء باسرها، وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتنزيهه عن البعض اوجب عن الكل فان الكل بقياسه سفل وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر وصغير وهو الاكبر وهو حى اعنى فعال عارف (١) بما يفعل فان الحى فيما نتعارفه يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له موات او جماد كالانسان الميت فانه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره بفعله لكن الحى منا تصدر افعاله عن اعضائه بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فالجسد منا والآنه هو الفعال الذى نشعر به لكن مصدر الفعل منه قوة هى نفس فيه وهو حى بها وميت بعدمها والله تعالى حى بذاته لا بقوة فيه كما فى الجسد منا وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها لا كالنفس التى فينا فان وجودها بغيرها وعن غيرها وارادته لأفعاله على الوجه الذى سبق القول به .

وايضا فان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمة محركة لاعضائنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لابقدرة بل بذاته يتم فعله بتصوره وارادته وهو معنى ماقيل من انه يقول كن فيكون وذلك

---

(١) كذا – والظاهر – فعالا عارفا – ح

ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر فى الموجبات والصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل وبتلك الارادة الحاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التى هى مبادى الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شىء علما ويحضر فى علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معه معا لا يتوقف فيه على ترداد الفكر من شىء الى غيره بل يسع علمه الكل معا فلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه او يفكر فامره لذلك واحد لا ترداد فيه ولا توقف البتة وهو جواد بجوده بالوجود بذاته ولاجل ذاته لا لجزاء او عائدة تعود عليه مما يوجده ومن يوجده فان الذى يسمى من الناس جوادا هو الذى يعطى بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل افعاله بايصاله الى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شىء فان الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فانه لاضد له فليس لجوده سبب سوى الجود الذى هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الغنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه من جهة ما او هى حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من اجل ان الذى يعطيه ويجود به من الاموال يعدمه هو وينتقل منه الى من جاد به عليه وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا كما قلنا فى النور والنار على طريق الفعل والابداع والايجاد والاحداث لا على طريق الانتقال لخزائنه لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى القادر المريد الآمر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما (١) ومن يوصف بشىء من هذه الصفات فانما يوصف بها على سبيل المجاز والاستعارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع فى الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة بها وبما ينضاف اليها من

(١) فكل ما

كل فن من فنون المدائح فى كل لغة وبكل لسان .

الفصل العشرون

فى اثبات الغاية والعلة الغائية للوجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علة فاعلية هي مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول فى هذا العلم وفى الطبيعيات فى العلة المادية وفى الصورة وانها علة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التى لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهى الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذى يراد بيانه ههنا .

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لاغاية له فى وجوده وفعله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليها ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادى الاولى الفاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم القائلون بوحدانية المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموا ما لا غاية له فى وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد وسموه اتفاقا وقالوا انه لا يكون لغاية اصلا فمما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من الكون والفساد الذى منه حياة الحيوان وموته وخلق النبات وعدمه فالغايته الفناء لاغاية لعوالكون يتبعه الفساد والفساد ليس بغاية فالكائن الفاسد لاغاية له ويتطرق الى الاوهام فى الغاية مثل ما تطرق فى الفاعل ان يكون لكل غاية غاية ولا يتناهى كما يكون لكل فاعل فاعل ولا يتناهى اما طولا واما دورا .

فمما نرى ان له غايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب للابن والابن لابنه ولا يتناهى طولا والمطر لنداوة الارض ونداوة الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية نداوة الارض ونداوة الارض غاية للمطر فتذهب الغايات فى ذلك دوراكما ذهبت الاسباب الفاعلية فى هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد

علمت

علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية فى الذهن و قبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هوذوالغاية علة لها فى الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان فى ذهن البناء منه علة لكونه بانى البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصوله فى الاعيان فكان من حيث هوغاية علة فى الذهن ومن حيث هوموجود فى الاعيان معلولا وليس ذلك فى كل غاية وانما هوفى غاية ما كالذى مثلنا فى الكائنات وفى الافعال الارادية الصرفة التى تفعل(١) بارادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذلك الامر المتصور فى الذهن المطلوب حصوله فى الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التى لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احرقت لغاية فغايتها النار ايضا اى صيرورة المحترق نارا فغاية النار فى احراقها النار .

فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التى لاجلها . قيل انه كذلك فى الكلام الجزئى لا فى طبع النار الكلى فانها كذلك لذاتها وطبعها فان كان لها غاية غيرها مثل الطبخ والانضاج والاضاءة فهى غاية لغير النار اعنى لمستعملها فى ذلك ولذلك لا يكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هى اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهى اعتدال المزاج ولذلك غاية اخرى هى الحياة والالتذاذ بها ولحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له فى العقبى والمآل ولذلك كله غاية هى وجود العلة الاولى فالعلة الاولى هى الفاعل الاول وهى الغاية القصوى والفعل الاول بالقدرة والجود والغاية القصوى هى وجود الجود ووجود مايوجد عنها بالجود والجود من الصفات التى تفعل بها الذات فالفاعل هوالذات والغاية هى الذات والقدرة والجود اسباب هى صفات الذات فانخرجت العلة (٢) عن الذات لان الصفات فيها عنها ولها ومن اجلها لالغيرها فاما الاتفاق والعبث فقد قيل فى الطبيعيات فيهما ونعيد الآن كلاما فى المعنى .

---

(١) صف – تعمل . (٢) صف – العلية

فنقول ان لكل حركة ارادية مبدأ اومبادى قريبة وبعيدة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة للاعضاء والمبدأ الذى يليه هو العزيمة من النفس المريدة والابعد منه هو الشيء المراد بتصوره فى الذهن فالصورة الذهنية تبعث الارادة والارادة توجب العزيمة وبالعزيمة تحرك النفس المحركة فربما كانت الصورة الذهنية الباعثة للارادة هى الغاية التى تنتهى اليها الحركة وربما كانت الغاية غيرها مما يتوصل اليه بالحركه فاما ان تنتهى اليه الحركة او تدوم عليه الحركة .

مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاراد المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت به الحركة اليه فكان مراده نفس ما انتهى اليه تحريك المحرك .

ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه فلا يجده فلا تكون الحركة انتهت به الى الغاية بل الى ما يقرب منها حيث يتحرك منه الى مكان الصديق فصارت الغاية الحقيقية هى التى تنتهى اليها الحركة فى كل حال وعندها والتى لا تنتهى اليها وعندها غاية مظنونة فليس يجب دائما ان يختلف الامر فى ذلك ولاأن يتفق الا ان الشيء الذى تنبعث اليه الارادة يكون لشوق نفسانى حادث بعد مالم يكن فى الارادة الحادثة قديم فى القديمة ودائم فى الدائمة فكل حركة ارادية مبدؤها الاقرب هو القوة المحركه للاعضاء المتحركة ومبدؤها القريب شوق والشوق يتبع التخيل والتصور والفكر فى صورة ذهنية فالمبدأ الأبعد هو تلك الصورة الذهنية ولكل مبدأ حركة غاية لامحالة والمبدأ الذى لابد منه فى الحركة الارادية له غاية لابدمنها فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو المحرك الذى فى الاعضاء ولها والمبدآن الآخران اعنى الشوق الارادى والصورة الذهنية كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى كلها ولم يكن ذلك عبثا وان اتفق ان يختلف حتى لاتكون الغاية للمحرك غاية للمشتاق وجب ضرورة ان تكون للمشتاق غاية اخرى بعد غاية القوة المحركة التى حركت العضو للطلب لان الحركة الارادية لاتكون بلاشوق

مرجح

مرجح لارادة الفعل على تركه والشوق معنى اضافى من شيء الى شيء فاذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لامحالة فالحركة تراد لذلك الشيء فيكون وجوده بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها المتحرك او تحصل بحركته لكن بعدها اويكون الشيء (١) قصدها بالحركة فهي غاية ارادية وليست عبثاً عنى لغير غاية فكل نهاية تنتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها المشوقة المتصورة ولا تكون للمشتاق بحسب فكرته فهي التي يقال انها تسمى بالعبث. وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيل من غير فكرة مثل التنفس اوحركة المريض تسمى جزافاًاو قصداً ضروريا او طبيعيا فان كان المبدأ تخيلا (٢) مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال ومايتبع الخلق منها يكون عادة لامحالة واذا كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى الشوقة سمي ذلك الفعل باطلا كمن وصل الى المكان الذي تدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه او الرامي الذي لايصيب مقصوده وانما هو باطل بالقياس الى المشتاق دون القوة المحركة من حيث هي محركة والا فالمحركة قد انتهت بالحركة الى غايتها ومصادفة الصديق غاية غايتها عند المشتاق، فمن يقول ان العبث فعل لاغاية له فقد كذب ومن قال (بان العبث - ٣) ليس له غاية هي خير حقيقي او مظنون فقد اخطأ فان الفعل انما يكون بلاغاية اذا لم تكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اى شئ اتفق. واللاعب بشعر لحيته يقال له عابث ومبدأ حركته القريب هو القوة المحركة والذى قبله شوق خيالى لافكر معه فليس فيه غاية فكرية وفيه الغاية التي للشوق الخيالى وللقوة المحركة وانما ليس له غاية بالقياس الى ما ليس له مبدأ فان كل فعل نفسانى يصدر عن الفاعل بارادة فعن شوق وطلب نفسانى وذلك مع تخيل مستقدى الفكرة او غير فكرة فان كان مستقصى الفكرة طلب الغاية العقلية وان لم يكن فهو طالب غاية خيالية اما طبيعية واما عادية لان الشوق الى هذا الفعل العبثى صدر عن عادة مطلوبة

(١) صف - الشوق (٢) كو - تخيلا ضروريا (٣) من كو -

بالطبع. واما لكراهية شكل وهيئة حصل منها ضجرا وملال او كلال اقتضى التحرك الى هيئة اخرى كالمتقلب فى نومه وجلوسه او المتحرك عن المملول الى الجديد المساوى للمتروك وهو مطلوب عند النفس بحسب حالات البدن فان الملال يوجد للنفس من جهة الحالات البدنية التى لا تستحق الاقامة على بعضها دون بعض فينتقل من بعضها الى بعض فيلتذ بترك المتروك ونيل المطلوب الجديد حتى يصل كل واحد منها فى دورات الزمان الى قسطه بالنسبة الى النفس. فليس امثال هذه الاشياء خالية عن غايات وانما تخلو عن غايات ما وليس الذى له غاية له كل غاية ولا كل غاية غاية لكل شىء فى كل فعل. وتشتبه الغايات بالذات بالضرورى الذى هو غاية ما بالعرض. والفرق بينهما هو ان الغاية بالذات تطلب لذاتها والضرورى اما ما لا بد منه فى وجود الغاية مما هو علة لها مثل صلابة الحديد للقطع، واما ما لا توجد الغاية الا بوجوده وان لم تكن علة وانما هو لازم العلة مثل انه لا بد ان يكون جسما ثقيلا حتى يتم القطع به والحديد انما يقطع لصلابته وشكله فى حدته لا بثقله فى كل وقت فان ثقله لو عدم لقد كان يستناب عنه بقوة يد الضارب والغايات العرضية الاتفاقية قد سبق الكلام فيها فى الطبيعيات. ووجود مبادى الشر فى الطبيعة هى من الغايات العرضية اللازمة.

والغاية التى تحصل من فعل الفاعل تكون على ضربين وذلك انها اما ان تكون صورة وأثرا فى منفعل قابل اولا تكون واذا لم تكن صورة ولا أثرا فى منفعل فهى تكون فى الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن فى احدهما كانت جوهرا قائما بنفسه وهو محال لما قيل من ان الحادث بعد ما لم يكن يكون حدوثه فى قابل لحدوثه وهو الهيولى او المادة لا محالة مثل صورة الانسان ووجودها فى مادته فان حصولها فيها غاية للقوة الفاعلة. والأكتنان فى البيت غاية للبانى فتكون للغاية نسب (مختلفة الى امور كثيرة – ١) هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل

(١) كو – نسب الى امور مختلفة كثيرة.

ونسبة

ونسبة الى الحركة فهى بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية تنتهى عندها وبقياسها الى القابل المستكمل وهو بالقوة خير ومصلحة لان الشر هو عدم الكمال والخاتمة التى هى افضل والخير الذى يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة فهى خير بالقياس الى ذات الفاعل لاالى ذات القابل. فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ماهو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه(١) من جهة خروجه بها من القوة الى الفعل واستكماله بها سميت خيرا اذا كان الخروج من القوة الى الفعل فى معنى نافع فى الوجود اوبقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية . واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظنونا فيكون اذا كل غاية باعتبار ما غاية وباعتبار آخر خيرا ما حقيقيا اومظنونا فهذا حال الخير والعلة التمامية .

واما ماقيل فى السماء من أنها لاغاية لحركتها فقد قيل فيه فى الطبيعيات ان الحركة هناك أتم فى لزوم الفعل الطبيعى به والاستمرار على مقتضى الطبيعة من سكون الارض فى حيزها وان تلك الحركة يشتاقها المحرك الذى هو نفس الفلك شوقا طبيعيا اراديا لحفظ نسبة اجزاء المتمكن فى اجزاء المكان وفى اجزاء الزمان فهى اوجب والزم ولا تعب فيها ولا مشقة يتكلفها المحرك بنفسه ولاجسمه لانه ليس فيه طبيعة اخرى تخالفها . وانما الذى يتعب من المتحركات هو الذى تكون فيه القوى المتضادة فيتعب التابع براحة المتبوع الذى توافقه الحركة بطبعه كما يخالف ذلك بطبعه ولا يعرض لها الملال كما لا يعرض لها الكلال فانهما انما يكونان لاختلاف القوى والا فالمشتاق الى الشئ بذاته وطبعه لايمله بذاته وطبعه ولا يكرهه وانما يمل ويكل قرينه الذى يتبعه ويعاوقه فى تباعته فان الاجزاء البخارية من الماء التى تصحب الهواء الحار فى حركته الى فوق هى التى تعيده منحطا الى اسفل اذا ضعف المتبوع وقوى التابع فما لا تركيب له لايقتضى بطبعه الا شيئا واحدا ابدا ولا يعرض له منه كلال ولا ملال فانهما لايوجدان الا مع اختلاف القوى .

واما حياة الحيوان وموته فقد ذكرت فيه الغاية فى الطبيعيات ايضا وأنها

---

(١) كو- الى القابل اليه

خروج كل ممكن من القوة الى الفعل وبقاء الانواع بتعاقب الاشخاص . وبالجملة فالغاية العامة للوجودات الوجود ودوام الوجود وحصول ما بالقوة بالفعل فبذلك ينتسب المعلول الى علته يتشبه بها بحسبه فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال مامن شأنه ان يكون له كل ذلك من المبدأ الاول فى الوجودات ومما عنه منه وهو منه لاجله فهو فى الكل لاجله فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الاول لكون غايته فى فعله جوده وكمال وجوده اعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات فلكماله وتمامه وجد عنه مايوجد فما تم بايجاده ولكن اوجد بتمامه وصدر عنه ما صدر اذ اته عن ذاته ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته فهو المبدأ الاول وهو الغاية القصوى، وكما ان كل موجود عنه وما عنه لاجله فكل وجود وكمال وجود عنه لاجله فهكذا يعلم انه الغاية القصوى كما علم انه المبدأ الاول والالو كان لاجل غيره لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود مايفعل لاجله ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للاول فى غاية خلقه فلايكون وجوده عن الاول فانه لايوجد لغير غاية فلوكان هذا من الاشياء التى اوجدها لقدكان تكون ايجاده له لغاية هى غيره وهو الغاية التى لاغاية بعدها هذا خلف. فاما ان يكون هو الغاية الاولى واما ان لايوجد غيره واذا لم يوجد غيره كان واجب الوجود بذاته فالغاية القصوى فى ايجاد كل موجود واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته واحد فهو المبدأ الاول الفاعل وهو الغاية القصوى. وهذا كان مقصودنا فى هذا الفصل بأسره فان تعب فيه استقراء الجزئيات وحل مايتشكك به فى بعض المسائل الجزئية فهو مما لايتشكك فى هذا البيان الكلى الذى كل بيان جزئى فى ضمنه .

الفصل الحادى والعشرون

فى اشباع الكلام فى تناهى العلل

علل الموجودات بأسرها متناهية وفى كل طبقة منها مبدأ اول وهذا بأسرها فى طبقاتها مبدأ واحد واجب الوجود بذاته لا شريك له فى ذلك فانه قد سلف

البيان

البيان بان وجود المعلول يحصل مع وجود علته اذا كانت على تمام عليتها واذا فرضنا لمعلول علة ولعلته علـة فليس يمكن ان يذهب ذلك ويتسلسل الى غير نهاية فى الوجود لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للعلة والمعلول وهما معلولان لها اعنى العلة والمعلول لعلة العلة وله اليهما نسبة المعلولية وان اختلفا فى كون احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة. وان كثرت الوسائط ففيها لا محالة علة قريبة للمعلول الاخير الذى اعتبرت معلوليته وفيه الكلام فهى علة لشىء واحد وهو المعلول الاخير وهو ليس بعلة لشىء اعنى المعلول الاخير وعلة العلة تتميز عن العلة لا فى كونها علة بل لكونها علة لشيئين للمتوسط والاخير وكذلك علة علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الاولى علة للمعلول الاخير مع الوسائط بأسرها لا ترتفع عنها علية الاخير بعلية الوسائط بل تكون بالعلية احق من الوسائط التى وجودها عنها ووجود المعلول الاخير الذى يوجد عنها فلا يمكن ولا يعقل وجود الاخير الابعد ما قبله فما قبله معقول الوجود قبل وجوده وقبل القبل اولى بذلك من القبل. فان قيل انها لا تتناهى الى اول كان معناه ان العلة الاولى غير موجودة ورفعها يوجب رفع الوسائط ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول بالقياسات الشرطية الاستثنائية على وجه لا يرتاب به من يعقلـه حيث يترتب فى ذهنه هكذا ان كان المعلول الاخير موجودا فالوسائط موجودة وان كانت الوسائط موجودة فالعلة الاولى موجودة وان كان المعلول الاخير موجودا فالعلة الاولى موجودة. وعكسه هكذا فان استثناء نقيض التالى يوجب نقيض المقدم ان لم تكن العلة الاولى موجودة فالوسائط التى هى علل ومعلولات غير موجودة وان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود فان لم تكن العلة الاولى موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود لكنه موجود هذا خلف. تسبب من قولنا ان العلة الاولى غير موجودة فأدى الى مكابرة العيان لخاصية المعلول الاخير عدم الخاصية وهو أنه ليس علة لشىء البتة وخاصية العلة الاولى أنها علة

للكل غيرها وليست بمعلولة لشيء البتة. وخاصية المتوسطات كثرت ام قلت انها علل ومعلولات. وليس معنى قولنا ان العلل لا تتناهى الا احد معنيين اما انها لا تتناهى عددها عند من يعدها لكثرتها وعجزه عن عددها وهذا محتمل اذا نسب الى قدرة تعجز عن العد ولا يضر في مسئلتنا. واما ان لا توجد العلة الاولى ورفع وجود كل متقدم من العلل يلزمه رفع وجود كل متأخر من المعلولات ويلزم من عدمه عدمه فنفرض عدم الاول يلزمه فرض عدم الجميع لا محالة لان فرض وجود الجميع يلزم من فرض وجود الاول لا محالة لترتبه عليه في قبلية الوجود. وقول القائل ان العلل قبل العلل تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين لا يضر في المسئلة مع كونه محالا لان المقصود يحصل باثبات العلة الاولى. وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود بهما بالضرورة فهذا في جميع العلل هكذا اعني في الفاعل والغاية اللذين ذكرناهما وبينا ان عليتهما شاملة لكل موجود معلول. فاما الهيولى والصورة فيحتاج بيان ذلك فيهما الى زيادة مبينة. فاما الهيولى والعلة العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء ويكون هو جزءا ذاتيا للشيء وفي مثله يقال شيء من شيء فجزء الجزء جزء لا محالة لذي الجزء وهو فيه كالاول وذو والجزء منه كما كان من الاول مثل الخشب للكرسي والاجزاء الارضية من الخشب فان الاجزاء الارضية جزء من الخشب والخشب جزء من الكرسي اما من حيث هو كرسي حتى يكون الجزء الآخر الصورة واما من حيث هو مؤلف من اجزاء عنصرية حتى يكون الخشب جزءا او الحديد جزءا آخر فجزء الجزء جزء لذي الجزء لا محالة.

والشيء من الشيء يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ماهو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي الذي معنى كونه صبيا كونه في طريق السلوك الى الرجلية فاذا صار رجلا لم يفسد منه ما كان به صبيا بل استكمل وتم بالقياس الى ما كان عليه بحيث خرج من القوة الى الفعل ومعناه انه كان

الثانى من الأول بمعنى كان بعده أعنى كان رجلا بعد ان كان صبيا فيحصل الجوهر الذى للاول بعينه فى الثانى والآخر هو الذي يقال بمعنى الاستحالة كالنار من الهواء فان الهواء بصورته التى هو بها هواء لم يحصل فى النار وانما حصل منه فيه معنى الجسمية. وبهذا المعنى يقال صار الابيض اسود بمعنى ان الجسم الذى كان جزء معنى الابيض صار جزء معنى الاسود وبطل البياض منه ولم يحصل البياض فى الاسود حتى يكون له جزءا ففى القسم الاول كان الاول الذى صار هو الثانى بعينه فى الثانى والثانى هو وزيادة وفى القسم الثانى كان شيء من الاول هو جزءه موجودا فى الثانى على أنه جزء له كما كان للاول، وقد سلف الكلام فى الاجزاء وانها لاتكون فى الموجود الواحد غير متناهية وبه نكتفى ههنا. ويحصل منه العلم بتناهي العلل العنصرية فان العلة منها جزء وعلة العلة جزء الجزء اوبعض وبعض البعض سواء امكن الانفصال اولم يمكن بعد ان يكون الجزء موجودا فى الكل متميزا عنه بالصورة والطبع وان لم (يكن - ١) يتميز بالانفصال والمباينة فيستحيل فيه ان يمضى الى غير نهاية ويكون غير المتناهى فيه حاصلا بالفعل سواء كانت الابعاض مقدارية اومعنوية فانها تشترك فى انها اجزاء فاما الذى تكون بالاستحالة فالتنا هي فيه حاصل لامحالة بالنوع وهو المقصود واما بالاشخاص هذا من هذا الى غير نهاية مع الزمان فليس بمقصود هاهنا ولاهو ممتنع على ماقلنا بل الهواء من النار كالنار من الهواء والمقابلة تقتصر فى الاستحالة على الطرفين حيث يفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يتقدم احدهما بالطبع على الآخر بل بالعرض وفى الاشخاص دون الانواع، وانما القسم الاول كالرجل من الصبى هو الذى فيه تقدم وتأخر بالطبع فيكون الرجل من الصبى ولايكون الصبى من الرجل. فهذان القسمان هما اللذان يقال فيهما كون الشيء من الشيء اعنى الكون عن الضد الذى يبطل صورة الاول بصورة الثانى بالاستحالة من الحار الى البارد ومن البارد الى الحار ويتم الكون عما ليس بضد كالرجل من الصبى ويتم انعكس فى الاضداد (٢) الحار من البارد والبارد من الحار ولايتم

---

(١) من صف (٢) كو- الاستحالة.

فى هذا كما يكون الرجل من الصبى ولايكون الصبى من الرجل اعنى لايعود الرجل صبيا فقدظهر التناهى فيهما .

فاما تناهى العلل الغائية فيصح علمه بالبيان الذى ذكر فى تناهى العلل الفاعلية من جهة التقدم بالذات الذى للعلة على المعلول ويكون بهذا البيان احرى فان الغاية فى الذهن وغاية الغاية قبل الغاية والذهن اولى بان لايحصر ولايحصره مالايتناهى فان الغاية(١)التامة هى التى يكون الشيء من اجلها فاذا كانت غاية اولى كان من اجلها كل شيء ولم تكن هى من اجل شيء فاذا كان وراء الغاية غاية كانت الاولى لاجل الثانية وماهو لاجل غيره فليس بغاية قصوى وقدفرضت غاية قصوى هذا خلف . فمن جوز اللاتناهى فى العلل الغائية فقد رفعها فى انفسها وابطل طبيعة الخير المقصودة عند الفاعل فى فعله وكذلك من قال باللاتناهى فى العلل الفاعلية فقد ابطلها بابطال وجود اولها والثانى بعد الاول بعدية بالطبع انلم يوجدلم يوجد وطبيعة الخير هى الغاية الحقيقية والعلة التامية اذ الخير هو الذى يطلب لذاته وكل مطلوب لاجل غيره ينتهى طلب الطالب فيه الى مطلوب لذاته وقدسبق الكلام فى الخير واثبت الذاتى الحقيقى منه من جهة الاضافى العرضى حيث قلنا ان كان من الخير ما هو خير لشئ فمن الخير ماهو خير مطلق فى ذاته من غير نسبة الى شئ لان الخير اذا كان لشئ لم يخل اماان يكون له خير آخر اعنى لذلك الخير الذى هو خير لشئ او يكون هو خير بنفسه اعنى خيرا فى نفسه فان كان له خير فالكلام فى ذلك الخير حتى يكون خيرا هوالخير فى نفسه ولنفسه اعنى وجوده بذاته ولاجل ذاته ومن ذاته فكذلك الغاية ان كان فىالوجود شئ هو غاية لشئ فذلك الشئ اما ان تكون له غاية اخرى فى وجوده واما ان يكون هو غاية فى نفسه فى وجوده فان كان لهغاية فللغاية غاية وتنتهى لامحالة لان وجود القبل يتوقف على وجود البعد من جهة الترقى فى النهاية صاعدا فالنهاية قبل ذى النهاية فهى الخير المطلق لامحالة ولايمكن الدوركما لم يمكن فى العلل الفاعلية . وقدصح ان العقول تؤم الغاية فى اعمالها والغاية لأجل غاية الغاية فاول العمل فيها آخر الفكرة وآخر الفكرة

(١) كو – العلة

هى

هي الغاية القصوى فأول الوجود والايجاد العقل يبتدئ من عند الغاية الاولى فالغاية الاولى في الوجود قبل كل مابعدها .

واما العلل الصورية فهي متناهية ايضا من جهة انها اجزاء من ذى الصورة والاجزاء في الواحد الموجود محدودة متناهية فقد بان واتضح تناهي العلل والمبادى للوجودات وصح وجود فاعل اول لا فاعل له ووجود غاية اولى لاغاية لها وان الفاعل الاول لا يصح ان يكون غاية وجود ذاته غير ذاته فهو خير في نفسه لنفسه غاية لذاته في وجوده فان الغاية الاولى لا فاعل لها غيرها فالفاعل الاول هو الغاية الاولى فالمبدأ الاول الفاعل لسائر الموجودات هو الغاية الاولى القصوى في الوجود لسائر الموجودات فكل موجود عنه ولاجله لا لأجل غيره ولاعن غيره لكن العلل الصورية لاتتناهي الى صورة الصورة حتى تكون لسائر الموجودات صورة واحدة كما تناهت الفواعل والغايات الى فاعل الفاعل حتى انتهت الى فاعل اول هو فاعل الكل وغاية الغاية الى غاية اولى هي غاية الكل فانه لاصورة للصورة حتى تنتهي الى صورة اولى كما للفاعل فاعل حتى ينتهي الى فاعل اول وكما تكون للغاية غاية بل يكون للهيولى هيولى حتى ينتهي الى هيولى اولى على ما (١) ذكرنا في الطبيعيات فقولنا بتناهي العلل في الفاعل والغاية والهيولى يكون بمعنى واحد من جهة انها في كل طبقة منها تنتهي الى اول بخلاف الصورة وفي الفاعل والغاية بخلاف الهيولى فان فاعل الكل غاية الكل والفاعل الاول هو الغاية الاولى وليس كذلك الهيولى الاولى فانها لا تكون فاعلا ولاغاية ومعنى التناهي في الصور هو التناهي في العدد للعلول والتناهي الى صورة اخيرة في التركيب للمركب لافي صورة الصورة كما ينتهي الى فاعل اول هو فاعل كل فاعل وغاية قصوى هي غاية كل غاية فهكذا يعقل تناهي العلل ويتحقق ماحصل منه في البيان .

الفصل الثاني والعشرون

في البحث عن ذات المبدأ الاول وما هي وعلى اى وجه يعرفها العارفون

---

(١) كو – كما .

قد سبق الكلام فى هذا الكتاب فى علم العلوم ومعرفة العارف فى الفصول المنطقية وفى علم النفس الذى ختم به العلم الطبيعى بان المعرفة بالشىء الواحد تختلف عند العارفين بحسب مابه عرفوا لان العارف قد يعرف الشىء بذاته كمن يعرف الحرارة بلمسه الذى يدرك به نفس الحرارة بالذات واولا وما هى فيه بالعرض وثانيا وكمن يدرك اللون بالبصر والطعم باللسان والرائحة بالشم والصوت بالسمع فالمدرك لكل واحد من هذه بهذه الحواس يعرفه بذاته ويعرف به ما هوله مما يوصف به فيكون قد ادرك الواحدة من هذه الصفات بالذات والموصوف بها بالعرض لابذاته كمن يعرف الانسان بصوته المسموع او بمنظره وصورته المرئية او بصناعته التى عملها كمن يعرف الكاتب بكتابته فتكون المعرفة من العارف للشىء، اما معرفة الذات بالذات حيث يدرك العارف الذات كما قيل فى الحرارة واللون ويكون لما ادرك عنده اسم يسميه به من جهة تلك المعرفة الذاتية لتلك الذات فتكون تلك الاسماء احق بان تقال فى جواب ما هو لهذه البسائط من المدركات بذواتها ، واما معرفة عرضية بالاحوال والافعال والصفات العرضية كما يعرف الانسان بصوته اوبلونه وشكله اوبكتابته فتكون الاولى معرفة ذاتية وهذه عرضية . وتكون المعرفة الذاتية على ضربين اما معرفة البسائط بذواتها واما معرفة المركبات بذاتياتها التى هى الاجزاء التى تركبت منها حقائقها كما يعرف الابيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض والعرضية تختلف بحسب الاعراض اما القارة كالحرارة والبرودة والسواد والبياض واما غير القارة كالحركات وتكون الصفات الذاتيات والعرضيات فى المعروف بالمعرفتين الذاتية والعرضية هى المعرفة اولا وبالذات والموصوف بهابالعرض الا ان الذاتيات جملتها هى الذات والعرضيات ليس هى الذات وانما هى دالة على الذات دلالة تعرف انها غيرها كما تعرف ان المحرك غير الحركة وليس الحركة ذاته ولا جزء ذاته فتلك معرفة استدلالية والذى سبق فيه الكلام الى ههنا من المعرفة بالله تعالى انما كان من قبيل المعرفة الاستدلالية العرضية لامن

قبيل

تبيل المعرفة الذاتية لأنا عرفناه من جهة المبادى والعلل ووجوب تناهيها فى البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ اول وعلة اولى ومن جهة الوجود الواجب والممكن وما لزم فى النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره فكانت المعرفة الاولى بالمعلولات والثانية بالوجود الذى هو واجب بذاته فكانت معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غيره لابذاته ولابذاتياته .

واما المعرفة الذاتية فانها لم تحصل لنا الى الآن لابذاته ولابذاتياته اما بذاته فلأنا لم ندرك ذاته الوحدانية واما بذاتياته فلأنه واحد لاتركيب فيه فلاذاتيات له .

وان قيل ان له اوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة على ما قلناه فليس معناها انها اجزاء ذاته كالحيوان والناطق للانسان بل معناها انها له بذاته ومن ذاته لابغيره ولامن غيره كمساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لزاويتين (قائمتين ـ ١) والشيء الذى له اوصاف ذاتية وفى حقيقته تركيب قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التى له فيها نظائر كن يعرف الشيء بجنسه من شريكه فى الجنس وبفصله من شريكه فى الفصل اومباينه فيه اومن بسيط هونظيره كما نعرف الشيء الذى لم نره فنعرفه بمثله الذى رأيناه والله تعالى لاشريك له ولانظير ولاشبيه ولاضد حتى يمكن ان نعرفه بالمماثلة من الشريك والمشابهة من النظير والشبيه والمباينة من الضد وليس الله تعالى وحده الذى عرفناه فيما عرفنا وعلمناه فى العلم الذى اشتمل عليه هذا الكتاب الى هذا الموضع بالمعرفة الاستدلالية دون الذاتية الحقيقية بل وملائكته الذين نعرفهم بأفعالهم ومنها فى السماوات والارض ونفوس البشر وغيرها من نفوس الحيوان والنبات انما نعرفها كذلك ايضا من آثارها وافعالها وذلك لما ذكرناه فى علم النفس من ان نفوسنا ملهمة فى مقارنة الاجساد بالتطلع الى الادراك من سبيل هذه الآلات والحواس فاذا رمت ادراك شيء مما طابته فى المرئيات بالعين اوفى الملموسات اوفى (المسموعات ـ ١) اوفى المشمومات اوفى المذوقات التى هى سبل الادراكات

---

(١) من صف .

والمعارف التى الهمتها وعرفتها وعرفت المدركات من قبلها من حيث عرفت فلما فكرنا قليلا علمنا ان الموجودات لايلزم ان تكون هذه لاغير وان لاتكون معها غيرها فى الوجود ولما نظرنا نظرا عقليا عرفنا بمعرفة استدلالية وجود موجودات هى غير هذه المحسوسات لم نعرفها بذواتها اذ لم ندرك ذواتها بل من افعالها ومعلولاتها كما عرفنا المحرك (١) بالحركة والعلة بالمعلول اذ لم تكن لنا آلة ندرك بها هذه الموجودات كالعين للرئيات والاذن للمسموعات فنا جتنا الافكار الصحيحة بانه قد يمكن ان تكون لادراك هذه آلة او آلات لم تخلق لنا كما لم تخلق العين لمن خلق اعمى فانه لايعرف العين ولا ما يدرك بالعين كذلك يمكن ان يكون حالنا فى العجز عن ادراك هذه المدركات لعدم هذه الآلة اولا تكون لها آلة عدمناها وانما يتم ادراكها للنفس بذاتها عند تجردها عن آلاتها بالتفاتها عنها الى ذاتها ومنها الى هذه المدركات كما ندرك المتصورات الذهنية فى اليقظة والمنام وندرك منها المبصرات بغير عين والمسموعات بغير اذن كما بينا هناك واوضحنا ان للنفس ادراكا بذاتها مع تجردها عن هذه الآلات والتفاتها عنها ولها ادراكا بآلاتها هو بالحقيقه بذاتها كما اوضحنا هناك ايضا فكذلك يمكن ان يكون لها ان تدرك هذه الموجودات التى هى اقدم وجودا من هذه المدركات اما بذاتها على التجريد والانفراد عن هذه الآلات واما بآلة اخرى ان كانت مما توجد فى جملة الموجودات وكما ان النفس تستعين بالنور على الادراك بالعين ولا تكتفى فى ادراك المرئى بالعين دون النور الواقع على المرئى فانها به وفيه تبصر فتبصره اولا وتبصر به غيره كذلك يمكن ان يكون لها من الموجودات الالهية ما يجرى مجرى النور للعين تبصره اولا وتبصر به غيره فان النور يقال فى العرف اللغوى على شعاع الشمس وضوئها الواصل الينا منها وعلى نورها الذى فى ذاتها وجوهرها الذى نعلم ان النور يصدر عنه الينا وعلى نور القمر وضوئه الذى فى ذاته والذى يشرق منه على غيره كذلك ايضا وعلى النور الذى فى لهبة النار وما يشرق منها على غيرها . وبالجملة على ما يرى بالعين اولا وبالذات ويرى به غيره هذا فى التسمية اللغوية

(١) كو - المتحرك .

بحسب

بحسب العرف والمعرفة الا انا نعلم ان النار الصرفة لا يظهر لها هذا النور حتى تختلط بها الاجزاء الدخانية المتحللة من الاجسام الارضية وحينئذ اما ان تختلط بها اختلاطا تكون فيه الاجزاء الارضية اغلب واكثر فيصير المرئى دخانا لالهبة معه ولا نور اوتكون النارصرفة كما تكون فى فضاء التنور البالغ فى الحرارة وفيه جمر من غير لهبه الذى يشعل ما يدخل اليه من غيران يلقى ما فيه من جمر ويكون شفافا لا لهبة فيه ولا نور فالنور الظاهر فى هذا المخلوط كما قيل فى الطبيعيات ليس من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل من النار اللطيفة الشفافة يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة كما يظهر نورالشمس على جرمها الكثيف الذى لاينفذ البصر فيه وعلى الارض وما فيها من جبل وجدار وعلى جرم القمر الكثيف ولايظهر فيما بينها وبين هذه المستنيرة منها من الفضاء والهواء للطافته ولا شك انه فى الواسطة والذى فى البين وهو الفضاء الذى بين الارض والسماء قبله على الارض لانه هو الاقرب والمتأدى من جسم الى جسم كالحرارة والبرودة وغيرها يتأدى الى الاقرب قبل تأديه الى الابعد فان ضوء المصباح الضعيف يضيء ما قرب منه مع ضعفه حتى كلما قوى انار الابعد فالابعد فنور الشمس فى الفضاء الذى بين الارض والسماء مثله على الارض اواكثر منه لكننا لا نراه وذكرنا العلة فى كوننا لا نراه وهى ان النور البصرى منا لا يرى شيئا بالذات حتى يكون مستنيرا ومع استنارته كثيفا لا ينفذ البصر فيه فهذا النور موجود فى النار لكنا لا نراه لما قلنا فمن عنى باسم النور ما نراه لما قلنا ونرى به فالنور ذلك الظاهر ومن عنى به ما هو احق منه بالمعنى لكونه العلة الموجبة فالذى فى النار اولى فالنور يصح ان يقال باشتراك الاسم على النور الذى نراه ونرى به وعلى علته ومبدئه الذى عنه يصدر وهو محض حقيقته فنفوسنا ترى الاشياء وتريها وتظهرها وتبديها فهى نور ايضا وعلتها وسببها الذى عنه صدر وجودها احق بذلك منها ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر ونور الشمس ليس هو علة اولى بل هو معلول وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا اكثر من

ظهور الشمس لكنها غير ظاهرة لنا فعلة نور الشمس احق بمعنى النور من نور الشمس وكذلك حتى تنتهي الى ما ترى كل شيء ويصدر عنه وجود الانوار باسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادى فهو ابعد من ان يرى بالعين واحق بان يرى لكونه الأظهر فى الوجود والاسبق والاحق بالوجود فالنفس اذا تطلعت بذاتها نحو مباديها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها انتهت بنظرها اليه واستعانت بمباديها القريبة عليه كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو الاظهر فى وجوده ولمن هو اليه اقرب والاخفى على ابصارنا التى نورها من نوره ابعد والادراك انما يكون للوجود ولا يدرك المعدوم وان كان من نوع ما يدرك فالذى وجوده اقدم واثبت هو فى نفسه اظهر ولمن هو بادراكه اولى وعليه (١) اقوى وابعد ممن يضعف عن ادراكه كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار والذى ندركه باذهاننا فى يقظتنا ومنامنا هو من هذا القبيل وتدركه نفوسنا بذاتها اذا تخلت فى المنام عن حواسها ومحسوساتها والصورة المدركة بالذهن موجودة فى الذهن وعنده ولولا ذلك لما ادركها مدرك فالمدركات الذهنية لها حقائق موجودة فى الاذهان وعندها اما وجودا قارا واما وجودا غير قار والوانها بالنوع غير هذه الالوان وطعومها وروائحها وسائر حالاتها المدركة كذلك ايضا وهى من قبيل ما لا تدركه الحواس فالنفوس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها فالموجودات التى لا تنالها الحواس (مثله - ٢) من النفوس التى عرفناها بافعالها والعلل التى استدللنا على وجودها من معلولاتها اما ان يكون لنفوسنا ان تدركها بذواتها اذا التفتت اليها بالكنه عن محسوساتها كما التفتت عنها فى المنام واما ان يكون لها ولبعضها دائما او فى وقت من اوقاتها او حالة من احوالها آلة تدركها بها مثل ما تدرك بالروح البصرى ما تدركه من الادراكات البصرية وبالروح الدماغى ما تدركه من الادراكات الذهنية اولا يكون من شأنها ان تدركها وهذا القسم الاخير بعيد عن الامكان لان هذه المدركات الروحانية

(١) صف ـ علته (٢) من كو .

انسب

انسب الى جوهر النفس واقرب اليها بالطبع فهى بادراكها اولى وهى فى الحقيقة اظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة فهى اولى بان تدرك والنفس اولى بان تدركها من هذه المدركات الأخرى فاما هذه الآلة التى حصلت فى حدوث الجو از لبعض النفوس دون بعض وفى حال دون حال فلاتخرج عن امكان الوجود والعدم الاعند من كانت له حتى(١) تكون له ويعرفها بنظره الحكمى وتأمله الذهنى كما عرف الروح الخيالى والفكرى والذكرى .

واما ادراك النفس لها بذاتها فهو الذى يحكم به حاكم العقل والنظر الاعتبارى بشرط التجرد والتخلى بالتفاتها عن الغريب الى النسيب وعن الابعد الى الاقرب وعن الاخفى الى الاظهر كما ظهر لك البيان ان العلل اظهر واقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الادراك كقوة البصر على نور الشمس الذى به يتجلى لمن قوى بصره وبه بعينه يحتجب عمن ضعف بصره كذلك هذه الموجودات النورانية الذوات التى تنالها النفس كنها بكنه لا سطحا بسطح كما قيل فى اللطيف الشفاف ومداخلته لما جانسه وكونه غير محجوب عنه فهى اذا التفتت الى هذه المدركات رأت عللها ومباديها الاقرب منها اليها بذاتها والابعد بسفارة الاقرب ومعونته كما نستعين فى الانظار الفكرية بالاقرب الى الفطرة على الابعد عنها ومن عادتنا وعادة السلف ان يسموا الموجودات الفعالة التى لا تدركها الحواس بالروحانيات وهى النفوس المتجسدة اعنى المتعلقة بالاجسام المرتبطة بها ومعها والمفارقة التى لا ترتبط بشىء ومن قبيلها الملائكة الذين هم انواع لاتتم الاحاطة بمعرفتهم من طريق الاستدلال وانما نعرفهم من طريق افعالهم التى تظهر لنا فى المحسوسات وغير المحسوسات مثل مايظهر لنا فى اجسامنا ونفوسنا اما فى الاجسام فالتغاير المعلومة ، واما فى النفوس فكما تستولى على عزائمنا وارادتنا وخواطرنا واذهاننا وتناجى من تناجيه منا فى منامه ويقظته بما يعلم الجاهل ويبصر الذاهل ويهتدى الضال وينبه الغافل عرفها من قبلنا اصحاب الافكار والانظار التى حصلت بطول الاعمار وجودة البصائر وتعليم العالم للجاهل

(١) صف - حين (٢) كو - بالعلماء .

بكثرة العلماء فى تلك الاعصار الآهلة بهم (١) فسموها ارواحا وروحانيات وهى انوار من حيث ترى وترى وتبصر وتبصر فكل ما هو منها اعلا فهو نور النور والله تعالى الذى هو مبدأ المبادى وعلة العلل والغاية القصوى فى كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الانوار فهو احق بأن يرى واسنا احق بان نراه لبعد نوعنا عن مقام منظره ومداه فهو الظاهر الخفى اما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه فى سائر مخلوقاته واما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذاتى عن ادراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفى عليها لكونه اظهر فيعجزها ويبهرها

ولله تعالى اسماء تسمى بها بحسب المعانى التى تعرف بها كما تسمى خالق الخلق ومعطى الرزق والموجد بعد العدم والموجب لوجود الممكنات والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من الاسماء التى بحسب المعانى المختلفة عند العارفين فى تعرفهم ومعرفتهم ومابه عرفوا وكيف عرفوا وليس فى هذه الاسماء اسم يدل عليه بذاته دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى فكذلك نسميه بنور الانوار وانما يسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية فسماه من حيث عرف على طريق الوضع كما سميت الحرارة حرارة والنور نورا وحينئذ لا يفهم معنى ذلك الاسم منه الامن عرفه كما عرفه وواطاه على التسمية من حيث عرفه فله عند العارفين به اسماء يناجون بها انفسهم وغيرهم ممن شاركهم فى المعرفة والمواطاة على التسمية بحسب المعرفة واذا كان هو تعالى يعرف ذاته وهو بذاته اعرف من سائر مخلوقاته فتسميته لنفسه تكون كذلك ايضا فاذا تعرف الى عبد من عبيده وقدره على رويته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته فى تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص الأسماء من اخص المسمين لاخص مسمى فلا عجب ان ينطاع للداعى به ما فى السموات والارض جميعا .

وقد ادعى فى هذا من الدعاوى وقيل فيه من الاختلافات المحالة ما لا يتناهى

---

(١) كو - بالعلماء .

بقياس زماننا ومعرفتنا وفيه حق لامحالة من هذا القبيل يعرفه من يعرفه ويشتبه على من لا يعرفه بما ليس منه فاعرفه انت على طريق الجملة هكذا .

فاما من يعتقد فيه تعالى انه يرى بالعين التى هى هذه الجارحة فقد اخطأ وبعدعما اوضحناه جدا فان العين حجاب بقياسه يستمان بتركها على ابصاره لابها بل هو على ما قيل اظهر فى وجوده واخفى من ان يدرك بها فانها آلة للنفس فى ادراك ما دونها لا فى ادراك ما فوقها والادراك لما فوقها اولى بذاتها منه بآلا تها وانما تستبين على رؤيته بما هو أعلى واقرب اليه منها لابما هوابعدوادنى . فقد صح ان ذات المبدأ الاول ان استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لا ثنى بتسميتها

وقد يعرف الانسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة فيما يعرفه والمخالفات التى يتميز بها فيقال ان العنقاء لها جناح مثل مالنسر وانتصاب قامة كالانسان ومخلب كالمفترس وانداء فى الصدر كالمرأة وريش كالطائر ومنسر كالجارح وليست بادية البشرة ولا ناطقة كالانسان ولا عديمة الانداء كالطائر ولا ذات اربع كالحيوان الذى هو كذلك . فاجتمعت معرفتها من صفات هى مشابهات ومباينات فى ايجابات وسلوب فيعرفها بذلك من لم يرها ولا رأى نظيرا لها فى نوعها فيعرف الشيء بجنسه كما عرفت العنقاء بانها حيوان وبفصله النوعى كما عرفت بأنها طائر ثم بالمشابهات والمباينات من الاعراض والخواص والله تعالى لا شريك له فى جنس فيعرف بجنسه ولا فى فصل منوع ولا فى نوع فانه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع واذ ليس له مشاركة ذاتية فى الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتى يميزه عن الآخر .

واما الاعراض والخواص فليس له شبيه ولا مماثل فى شيء منها فيعرف به فبقى ان يعرفه العارف اما بمعرفة عرضية مركبة من افعاله ونسبته اليها كما يقال مبدأ اول وعلة العلل . واما بسلوب صفات هى موجودة لغيره كما يقال انه لايأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ولاهوا بيض ولااسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التى يجل عنها وتنتفى عنه بالدليل النظرى . واما معرفة

ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ما قلنا فهذا هو الذى حصله النظر وعبر عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .

الفصل الثالث والعشرون

فى الطرق العلمية التى ينتهى منها الانسان بعلمه الى معرفة الله تعالى

قد بان مما قيل فى هذا الكتاب ان الاستدلال على المبدأ الاول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفته فأنهم قالوا ان الحركات ترجع فى السببية الى الحركة المكانية ومن جملتها الى الحركة الدورية التى هى حركة الافلاك ووجود الزمان يتعلق بوجود حركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان فالحركة التى يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية البداية والنهاية فالمحرك الذى يحركها غير متناهى القوة لانه يحرك مدة غير متناهية ولا يكون غير المتناهى من المتناهى، قالوا على ما بينا واوضحنا فى كتاب السماع الطبيعى حيث قالوا ان كل عظم وذى عظم موجود فهو متناهى المقدار فهو متناهى القوة فلا يمكن ان يكون محرك الحركة الدورية عظم البتة ولا له عظم والا لكانت قوته متناهية وذو القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة بل فعل المتناهى متناه . ونحن نقدا وضحنا ان التناهى واللاتناهى الذى احتجوا به فى الطبيعيات حيث قالوا ان قوة الجسم المتناهى متناهية .

وانما احتجوا عليه بأن قالوا ان قوة البعض (١) منه بعض قوة الكل ونسبة البعض الى الكل فى الجسم نسبة متناه الى متناه فنسبة البعض الى الكل فى القوة نسبة متناه الى متناه فكل قوة جسمانية متناهية . وتمثل على ذلك بقوة الحجر الهابط وثقله وميله فانه فى البعض بعض ما فى الكل من جهة الشدة فامامن جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه بل نقول نحن الأمر فيه بالعكس فان المدة فى البعض اكثر منها فى الكل فان الكل ينتهى بحركته الطبيعية الى مداه وموضعه المطلوب فى مدة اقصر من التى ينتهى فيها الجزء لان الكل اسرع حركة لكونه اشد قوة والجزء ابطأ حركة

(١) صف – البعض منه بعض قوة .

لكونه اضعف قوة فالحال فى المدة بعكسها فى الشدة فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو انما اراد القوة غير المتناهية المدة فى تحريك الفلك لا الشدة فانه تذكر فى الطبيعيات ان القوة المحركة لا يصح ان تكون غير متناهية الشدة اذ لو كانت كذلك للزم ان يكون تحريكها فى غير زمان فالشدة فى هذا تخالف المدة زيادتها بنقصانها ونقصانها بزيادتها فكيف ينقل اليها حكمها والذى قاله هناك فى حركة الفلك من انه لو فرض منه جزء منفصل حتى تكون حركته فى الدوام مثل حركة الكل للزم منه ان يكون جزؤه مثل كله وهذا محال . والذى صح (انه محال-١) فيه هو المناية فى المقدار لا فى الفعل . واما قياس المدة على الشدة فقد صح فيه من جهة المدة الزيادة لا المساواة اعنى زيادة الجزء على الكل والضعيف على القوى . فان قيل ان ذلك للابطء والسرعة والبطؤ بعض السرعة فى قوة الفعل وانما الكلام فى المساواة والدوام وهو الذى قيل انه لا يمكن، مثاله ان عشرة يحملون حجرا ويسيرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقتهم ثم تنتهى طاقتهم فيلقونه فهو الذى لا يمكن ان يقال ان الواحد منهم يمكن ان يقله ويحمله ويسير به بتلك السرعة بعينها تلك المدة بعينها فهذه هى مدة التحريك التى لا يساوى فيها جزء القوة كلها بل كلما كانت القوة اقوى كانت على الدوام اقدر فالتى تحرك على الدوام كذلك مدة لانهاية لها هى قوة غير متناهية فيقال ان هذا يقال فى الطبائع المتباينة التى يقهر بعضها بعضا كالحجر الذى تحرك الى فوق اوالى جهة غير جهة السفل فان قوة ثقله تتعب المحرك فتعجز قدرته عن الدوام وينتهى الى حد ما حيث تكون القوة واحدة فلا (منازع لها-١) فانا لو فرضنا الحجر الهابط يتحرك مدة طويلة او قصيرة لا ينتهى فيها الى مركزه لم يكف ولم يتعب لا صغيره لصغره ولا كبيره لكبره بل نراه كلما تحرك هابطا ولم ينته الى مستقره ازداد ميلا وثقلا تسرع(٢) به حركته ولو كان يضعف على الدوام لقد كان يضعف فى بعض الزمان ضعفا له نسبة الى الاضعاف فكان كلما امعن فى الحركة ابطأ كما يبطئ الذى يتعب لكنه لا يتعب وانما يكف

---

(١) من كو (٢) كو- لا تسرع

لانتهائه الى المستقر المطلوب . وقد أقروا بان الفلك لايتعب لكون القوى فيه لا تتنازع بين موجب وصارف كما يتعب الحيوان فى سعيه بحركته الارادية وحمل مايحمله . فهذا البرهان لايلزم فى الحركة الفلكية التى ليس للتحرك فيها غاية محدودة ينتهى اليها ولا فى الجسم الذى يحركه النفس الفلكية قوة طبيعية يجاذبها ويمانعها فيتعب بالمجاذبة والمقاومة بل كما لايتعب الحجر فى نزوله الى اسفل ولا تضعف قوته المحركة بتحريكها كذلك لا يلزم ان تضعف قوة الفلك ولا يعجزه الدوام فان موجب حركة يوم عنده مثل موجب حركة شهر بل مثل حركة سنة ودهر ولايتغير الموجب اعنى لا تتغير الحركة ولايتغير المتحرك والبرهان على ذلك غير مستقيم لأنه استعمل فيه الاسم المشترك فى المتناهى وغير المتناهى فلم تدل الحركة على المبدأ الاول على ما قالوا خاصة وقد اوضحنا فى الطبيعيات ان الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة فى السببية ولا هو عرض لها يتبع وجوده وجودها على ما قيل وأنه كما ان الحركة فى زمان كذلك السكون فى زمان ولايرتفع وجوده بارتفاع الحركة ولايجب وجوده بوجودها . وقالوا بعد ذلك ان المبدأ الاول الذى هو غير متناهى القوة انما تحرك لا بأن يباشر الحركة لكنه تحرك كما يحرك العاشق المعشوق بشوق العاشق اليه . ونحن نقول ان المتحرك انما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليقرب منه بحركته اليه ويطمع فى انتهائه الى مشاهدته اومجاورته فى مكانه ان كان ساكنا اويتبعه ان كان متحركا والحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان الى مكان بل تحرك الى جهة وعنها بالدور فان كان المطلوب فى الجهة التى اليها الحركة فاياه يتحرك عنها وان كان المهروب منه فلم يتحرك اليها فان الحركة تكون من والى وما من شىء هو من فى الحركة الدورية الا وهو الى بعينه من حيث يتحرك (١) كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود عنه ولو تجدد فيه من والى المتميزين لوتف المتحرك عند انتهائه الى ما اليه تحرك ولم يعد الى ما منه تحرك . اللهم الا بسبب آخر يوجب عزيمة غير الاولى على قصد غير الاول وما زادوا على الشوق والمعشوق حتى لا يجعلونه

(١) صف – ينتهى .

مباشر

مباشر الحركة قالوا فان مباشر الحركة يكون نفسا فى ذلك الجسم المتحرك فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه بالعرض بحركة الجسم كحركة الملاح فى سفينته بل المبدأ الاول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيتحرك لاجله عشقا له او شوقا اليه ولم يذكروا كيف هذا الشوق والى ماذا ولو قال لامتثال أمره وطاعته فى تقديره لكان اولى واسهل فان هذا يعرف منه لم وكيف ولا يعرفان من ذلك، فالطريق الى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذى قالوا غير مهد، وانما الطريق التى سلك فيها من جهة المعلولات الى عللها والمبتدئات الى مباديها هى الطريق التى اوجبت عند عقول النظار وجود علة اولى لا علة لها وهدتهم الى مبدأ اول لا مبدأ له .

وهذا انما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معا فى الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك فى علة قبل علة للمعلول الموجود الى غير نهاية وهى باسرها مع المعلول فى الزمان الواحد معا بل ويجب التناهى الى ما يجب وجوده اولا وقيل حتى يوجد الثانى ثم الثالث حتى ينتهى الى المعلول المستدل منه وتكون القبلية فى وجوب الوجود لا فى الزمان فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل واول الاوائل .

ثم من جهة الوجود الممكن والواجب وهو ايضا من جملة النظر فى العلة والمعلول يخالفه فى العبارة واشباع النظر من جهة الامكان والوجوب وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدى اليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره .

ثم صح بالنظر ان واجب الوجود بذاته واحد كما صح ان المبدأ الاول واحد فهذه ايضا طريق استخرجها المتأخرون المهتدون بعلم ارسطوطاليس وبمذاهبه وانظاره وفيها زيادة بيان ووضوح محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ .

وطريق اخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ينتهى فيها النظر كما انتهى فى الوجود المعلول الى غير المعلول كذلك ينتهى فى النظر العلمى من عالم لم يتعلم من غيره حتى

ينتهى الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته والطريق فيه بعينه هو طريق العلة والمعلول فى العلم من العلم حتى يكون (١ ـ العلم) الاول الذى هو علم الاول علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله قال بذلك الانبياء والعلماء وحجته واضحة فى حدود العلة والمعلول فان المتعلم الذى نراه يستفيد علما من الناس انما يصح ان يستفيده من عالم وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله حتى يمضى الى غير نهاية لزم فيه المحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول وان انتهى الى عالم غير متعلم من غيره فذلك هو العالم الاول الذى علمه له بذاته كما كان وجوب وجوده له بذاته، لست اقول ذلك فى العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه على طريق النقل بل على طريق التصور والعقل فان التعليم من الاستاذ يكون بايراد لفظ يسمعه المتعلم فاللفظ من الاستاذ والسمع ليس منه وكذلك الفهم فان الاستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد لا يفهم فالفهم ليس من الاستاذ وكذلك التصور وكذلك التصديق وكذلك القبول وكذلك الرد وهو التعليم الحقيقى فان معطى الفهم والتصور والتعقل والتصديق والقبول والرد هو المعلم لا القائل، الاترى ان القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم وانما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعقله وتصديقه وقبوله ورده اذا كان كل شئ من هذه فى موضعه وموقعه فذلك ليس من عطاء الاستاذ البشرى ومن اوتى الفهم والتصور والحكم بالتصديق والتكذيب والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجة على واجب الحجة العقلية فقد اعطى العلم بالقوة القريبة جدا من الفعل بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على استاذيهم وبه يصير كثير ممن لا استاذ له فاضلا حكيما فان المعلم الاول هو العالم الاول والكتاب هو أم الكتاب اعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو علم الاول الذى بحسبه امر فكان ما امر به على ما امر به بقدرته التى لا تعجز ولا تمانع فهذا ايضا طريق يهدى الى معرفة الله تعالى .

---

(١) من صف وطريق

وطريق اخرى هي من جهة الحكمة العملية فان الذى رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات (١) والجمادات والحيوانات والنبات من النظام فى الشخص الواحد والاشخاص الكثيرة والانواع المختلفة دل على ان الافعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادى الى غاياتها والاوائل الى نهاياتها ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها بعض وينتفع بعضها ببعض كما نرى فى النبات ان العرق الناشب فى الارض لاجتذاب الماء من اعماقها مخلوطا بما يجرى عليه وينجذب (٢) معه من لطائف الارض فى انجذابه وسيلانه حتى يصير غذاء للنبات ثم يحمله الى الساق الواحد الذى يصير ارضا فوق الارض بل واسطة بين النبات والارض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الارض الى الجو الذى يلقى فيه الهواء المنضج الملطف ويتلقى الافعال السمائية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الاغصان فى الجهات حتى لا تتزاحم الثمار وتكثر بقدر كثرة المادة التى يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه الغائرة فعروقها ناشب فى الارض لاخذ المادة الجسمانية وفرعها صاعد فى الجو لاستمداد القوى الروحانية فيعيش هذا بامداد هذا وهذا بامداد ذاك احدهما بالروح الهوائية النارية والآخر بالمادة المائية الارضية ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السمائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذى هو الرأس الاعلى وتجف العروق الناشبة فى الارض السفلى مع بقاء المادة عندها كما يموت القلب بانقطاع العروق المدة ايضا هذا ولا يعرف احدهما مصلحته بالآخر فالعقل والنظر يشهدان بان الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما وكذلك نرى الاشخاص للانواع مسخرة فى الايلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات من غير ان نعرف الام والاب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذلك بل والناس ايضا سخر واله باللذة الموجودة فى حركة الجماع للذكر فى الاعطاء والانثى فى القبول حتى نرى الصدفة تنفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمنى من الذكر فى الفرج ثم تنطبق عليه وتغوص الى القعر محكمة الانطباق

---

(١) كو - الكائنات . (٢) كو - ينحدر -

الى ما تكمله القوة الفعالة درة من علم الصدف ذلك وهى مما لا حس له فكيف ان يكون له علم لحافظ الانواع بالاشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى فى هذه الافعال التى لا تعرفها كما يسخر الكاتب القلم فى كتابة الحروف التى يكتبها ثم نعلم ان هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الاشخاص واجزاء الاشخاص من الاعضاء والاجزاء فى الحيوان والنبات والا لكان فعل كل جزء منها وكل شخص لما يخصه كما تجذب الجاذبة وتدفع الدافعة بل محصل الغرض المقصود بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة بل وللمعدة والكبد فى الشخص الواحد بل وللذكر والانثى بل للذكور والاناث من النوع الواحد .

وخالق النظام فى افعال الانواع هو واحد للانواع الكثيرة والجامع فى ذلك بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد فى السماء والارض فهو ذلك الواحد الذى كان معلم المتعلمين بأسرهم هو مسدد افعال الفاعلين بأسرهم فهو عالم العلماء والعالم الاول والعالم بذاته وحكيم الحكماء والحكيم الاول والحكيم بذاته اذا عنينا بالحكمة ههنا احكام العمل بالعلم .

واعلم ان معرفة الواحد منا بصاحبه من اشخاص الناس ليس هو بان يراه بعينه فان المرئى منه بالعين هو جسمه الذى ينال البصر بلونه وشكله وما من ذلك ما هو هو له بالذات وانما هو له بالعرض اعنى الجسم واللون والشكل على ما عرفت فلو رأى الانسان صاحبه مرارا كثيرة فى زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين لم يكن قد عرفه الا معرفة بالعرض لا بالذات وبالاعراض البعيدة لا بالقريبة فان عرفه بافعاله الخاصة به كصناعة من صنائعه مثل كتابته او تجارته او صناعته(١) كانت معرفته له بما هو اقرب واخص واعرف فان عرفه بعلمه ومعرفته ورأيه ومذهبه واعتقاده كانت معرفته له اتم واخص من جميع ذلك لانه يصح ان يعرفه بما عرفه منه فى حضوره وغيبته وحياته وموته فان من يعرف ارسطوطا ليس الآن بمقالته فى علمه وحكمته اعرف به ممن رآه فى وقت حياته بشخصه وصورته ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما افضل صفاته

---

(١) كذا - ولعله - اوصياغته - ح

وخواصه فمن رأى شخصا من الناس و لم يعرف شيئا من خواصه وفضائله و اعماله وصنائعه ولم يسمع له كلاما ارسمع ولم يعرف له معنى يعرفه به لم يعرفه وان عرفه ببعض ما فيه من الخواص دون بعض لم يعرفه حق معرفته فمعرفة الانسان بصاحبه بالايرى من صفاته وافعاله اخص واكثر واشد معرفة منه بما يرى كمن عرفه يقينا لا منه ومعارفه وعلومه على ما قلناه فانقص المعارف بما لا ترى العين هو المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين لبعده عنه بالطبيعة والنوع فاذا كانت المعرفة باشخاص الناس لا تتم بالمشاهدة بل قد تكون بالإخبار و الآثار أتم منها بالمشاهدة فمعرفة الله تعالى بافعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته اتم فى المعرفة من معرفة الانسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين .

فاما اذا خاطب الانسان لصاحبه بان قال له وسمع منه وسأله واجابه فان الخطاب والمسئلة والجواب يكون باللفظ الذى يكون بالصوت المسموع وحركة اللسان والشفتين فى الفم من الحلق بالهواء المتردد فى آلات التنفس فهو انما يدرك منه اولا وبالذات حالا فى الهواء وهى من الشخص ابعد بالنسبة اليه من صورة جسمه المرئية بالعين لكنها تدل دلالة ما على المعانى المقصودة من نفس القائل لنفس السامع فهى بذلك اخص من جهة ما تدل عليه من المعانى بمفهومها لا من الكلم بمسموعها فالمفاوضة معاملة تكون بين الانسان وصاحبه يعرف الجواب منها بالسؤال والعبارة بالاشارة فكذلك يكون لاهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به ربهم معرفة اتم من المعرفة برؤية العين حيث يدعوه الداعى فيجيبه لا بصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود ولو اجابه بكلام ليس فيه الغرض الذى طلبه لقد كان انقص فى اجابته له ومعرفته به من اجابته بغرضه، وللعارفين من ذلك فى يقظتهم و منامهم وما يتأملونه من حال امسهم فى يومهم ما تصح به المعرفة و تتم به المعاملة فى السؤال والجواب وما يدل الانسان من ذلك على ما عند غيره وانما يدله ما عنده ان كان له منه عند فان فى الناس من هو فى ذلك غنى مكثر ومنهم من هو فيه فقير مقل ومنهم من يعتبر بتامله وفكره ومنهم من لا يخطره

بباله ولا يتأمل فيه حالا من احواله فهذا بيان لمن يعرفه بما يعرفه ويدل كل انسان بحسب ما يعرفه .

فان قيل انه اذا رأى الجواب فمن اين يعلم ممن هو، قيل انه يعرف العلم من العالم فيعرف ان العالم بحانه عالم والذى سمع مقاله سميع والذى لبى دعوته سميع الدعاء والذى انصفه ممن ظلمه اوعوضه عن ظلامته عادل منصف والذى اعانه على من هو اقوى منه قوى قادر عالم بما فى السرائر مطلع على الضمائر فيعرف من هذه الاحوال والافعال فاعلها وانه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم ثم يرى فى ذلك من دليل العقل ما يزيده معرفة فيكون الداعى فى الارض والجواب فى السماء كطالب المطر للسقيا والغيم للجنة والصحو للتخلص من شدة المطر فى السفر ونحوه فمن يسمع فى الارض ويقدر على ما فى السماء هو ملك الارض والسماء ثم قد يجد ذلك فى مطالب اخص كمن يدعو لمريض اشكل امره على حذاق الاطباء فيبرئ برأ يشهد من خارج عما يعرفه المداوى ويؤثره الدواء واعجب من ذلك ان يكون الداعى فى بلدة والمدعوله فى بلدة اخرى بعيدة منها جدا بل والداعى فى جبل والمدعوله فى جبل بعده بمئين اوألوف من السنين اليس ذلك مما يدل على ان سميع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء ولولا ان سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى لشرحت من ذلك ما عرفته من احوالى فى خاصتى واحوال من عرفته ممن له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبر به لكن المخاطب بهذا لايكفيه الاخبار فى الاعتبار دون الاختبار وانما يستدل من هذه السبيل كل احد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام الذين ما منهم الامن يلجأ عند ضرورته بطبعه الى من يظن انه سميع الدعاء حتى البوادى من العرب والاتراك والاكراد الذين لايعرفون نبيا ولاعلما ترى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها فيوفون بالنذور ويصدقون فيما يحلفون عليه ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم التبعة فى ظلمه واذا

اتتح وظلم فيكون متعديا على خبرة بل والحيوانات غير الناطقة ايضا تستسقى الوحوش المياه فى الفلاة وتضج الا بل من العطش رافعة رؤوسها الى منزل القطر من السماء كما الفت نزوله من هناك وتتحرك اليه بالطبع ويصيح المتأذى منها صيحة تدل على الاذى كصيحة المفترس من فزع المفترس والخائف من المخوف منه والهارب من الطالب والطالب بحسب طلبه وان كان لا يعرف كيف يدعو والى من يدعو كما لا تعرف الطبيعة المسخرة فى ابدان النبات والحيوان ما تفعله من الجذب والامساك والاحالة الى طبائع الاعضاء .

وادق من هذا انا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مريد منا سببا ومبدأ منها ما نعرفه من اسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج وشكوى شاك واستدفاع مستدفع ومنها ما لا نعرف سببه وموجبه ونجد منها ما يذهب بنا الى اغراض لا نعرفها ولو عرفناها لطلبناها بجهدنا كمن ينفره ذاعر عن طريق مهلكة اويرده راد من ذاته (١) الى اسباب سلامته ولا امثل فان المخاطب بهذا من سبقت عنده فيه الامثال وكان له بها الاعتبار الان كل واحد منها يدل على فاعل لامحالة وان كان لا يدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر بما ذكرناه فيعرف من العلم انه عالم ومن القدرة انه قادر ومن تباين الطرفين انه عام القدرة ومن الاحكام انه حكيم ومن المعرفة انه عارف ونحو ذلك من الاحوال الحاصلة من الاعتبار فى كل حال فمن عرف من هذا القبيل بهذه المعرفة الخاصة الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية التى تضمنها هذا الكتاب فقد حصل له من هذا الاعتبار ما تزيد به معرفته بربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من اشخاص الناس .

واما هل وراء هذا معرفة اتم فكيف لا هى معرفة ذات العارف منا لذات المعروف التى هى كما قلنا اعرف من كل ما نعرف لأنها بها يعرف كل ما يعرف فان الموجد هو المظهر والمظهر هو فى ايجاب المعرفة من العارف بما اظهره اكبر من معرفة العارف والذى وجوده اوجب واتم فهو اظهر اذا كان الاظهار

(١) كذا - ولعله - من ازائه - ح

بالوجود فالظهر هو الوجد والظاهر هو الوجود فالذي وجوده اوجب من كل وجود يجب ان يكون ظهوره اتم لكون وجوده الاقدم والاوحد وانما الظهور كما قيل قد يكون عند بعض المدركين حجابا وكما انه اذا انست العين بالنور الاضعف قدرت على ابصار النور الاقوى وتدرجت من الاقوى الى الاقوى فالاقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن ادراكه في اول بروزها من الظلمة كذلك تكون النفس الانسانية اذا انست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية قويت باقربها منها على ادراك ابعدها عنها حتى تنتهي بمعونة الاقرب الى الابعد والادنى الى الاقصى .

ودليل ذلك من العلوم النظرية والمعارف الحكمية ظاهر جدا حتى ان النفس لا تقدر على ثانيها قبل اولها وتعجز عنه عجزا يجعله عندها كالممتنع قبل الاول وبعده تراه عندها في غاية السهولة، ومن ارتاض في العلوم التي هي في الترتيب قبل هذا وانتهى الى هذا يكون هذا القول عنده اقرب الى القبول ممن لم يرتض بشيء من ذلك فتلك هي السعادة القصوى التي لا غاية بعدها لطالب ولا في الوجود فاما كيف تكون السعادة القصوى بذلك فقد قيل في علم النفس وسيعاد في خاتمة الكتاب .

الفصل الرابع والعشرون

في الفرق بين الهيولى والنفس والعقل
من جهة ما يحلها من الصور والاعراض

قد قيل فيما عناه القدماء بما سموه بالهيولى في الطبيعيات ما حقق انه الجسم بمجرد معنى جسميته الذي يتصور في الاذهان معقولا بتجريده ولا يوجد في الاعيان على حال تجريده من الاشياء التي هي فيه التي سميت بالصور التي هو هيولى لها وقيل في الجسم ما قيل مما فرق بين معنى جسميته ومعنى هيولانيته وان معنى جسميته هي كثافته التي بها يمانع الخارق له والنافذ فيه وان معنى هيولانيته هي قبوله للانفعال من الفاعل الذي يصوره بالصورة وان الهيولى الاولى بمجرد معناها

هي

هي التي لا كثافة لها ولا ممانعة فيها كما قال ارسطوطاليس بجسم اجسم ولم يرد به اعظم بل اكثف (م: هو ألين منه واقل صلابة - ١) وانها لا تكون كذلك في الوجود على غاية من الممانعة .

والشيء النافذ في الشيء يكون على ضربين ، احدهما نفوذ الاصلب الاكثف فيما هو الين والطف منه كنفوذ الحديد في الخشب والحجر في الماء والهواء ويكون ذلك بخرق الاكثف لما هو منه الين واقل كثافة وبتفريق النافذ لاجزاء المنفوذ وتحريكها الى الافتراق، والثاني نفوذ الالطف في الاكثف كنفوذ الحرارة في الجسم الصلب كالحجر والالين كالماء ويكون على طريق السريان والمداخلة من غير خرق ولا تفريق والنفوس في الارواح والابدان انما تكون من هذا القبيل وسائر القوى الطبيعية والنفسانية على هذا الوجه تحل في الاجسام فالاجسام فيها بوجه وهي في الاجسام بوجه آخر لان الاجسام منها تتبع النفوس والقوى في تحريكها لها نحو قصدها الطبيعي والارادي والنفوس والقوى تتبع الاجسام في حركاتها الطبيعية والقسرية فان نفس الانسان اذا ارادت ان تتوجه الى مكان حركت الجسم معها نحوه ولو حمل الانسان قهرا الى مكان يحركه اليه القاسر على طريق الجر والدفع او وقع بطبعه الجسماني من عال الى اسفل لتبعته النفس ولم تنفصل عنه في حركته تلك فالنفس في الجسم والجسم في النفس ولذلك يقول فلاطن ان الهيولى تتحرك الى الصورة لا الصورة الى الهيولى يعني ان الصور النفسانيه والطبيعية تحرك الاجسام الحركة المكانية الى الاحياز الطبيعية كما تحرك صورة النارية جسمها الى العلو وصورة الارضية الى اسفل او حركة النمو كما تحرك القوة النامية مادة الغذاء الى الزيادة في اقطار الجسم حتى ينتهي الى المقدار والشكل الذى تقتضيه الصورة ولا يزيد على ذلك فالصورة عنده وعلى رأيه للصورة اعني صورة الشكل واللون والمقدار المرئية للصورة النفسانية التي هي غير مرئية فهكذا تكون الهيولى في الصورة والصورة في الهيولى ويكون الفرق بينهما ان الهيولى هي المنفعلة

(١) من كو .

والصورة الفاعلة فيخص المنفعل منهما باسم المحل للفاعل والفاعل منهما باسم الحال فى المنفعل .

والاعراض التابعة قد يكون منها ما محله النفس دون البدن ويكون منها ما محله البدن دون النفس فاما التى محلها البدن دون النفس فالالوان المرئية ونحوها واما التى محلها النفس دون البدن فالمعارف والعلوم وما يشبهها ويجرى معها وقد يكون من ذلك ما يكون فيهما معا كالنور المرئ فانه يظهر فى الجسم الكثيف عن القوة المنيرة (على ما ذكرناه غير مرة - ١) وفى النار والنور الذى يظهر عنها اذا خالطت الكثيف من الاجسام مخالطة باعتدال ولا يظهر عنها وفيها بمفردها ولا يظهر فى الكثيف بمفرده ولا فى اللطيف الشفاف بمفرده بل فيهما معا ويكون الفرق بين الهيولى (والصورة - ١) الجسمانية بالنسبة الى ما فيها من الصور وبين النفوس والعقول بالنسبة الى ما فيها من صور المعارف والعلوم مما ينبغى ان يطلب ويسأل عنه اذ لم يتنه الينا من كلام القدماء فى ذلك ما يعتد به بل قالوا ان النفس الناطقة التى هى نفس الانسان هى عقل هيولانى وعقل بالقوة ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل اذا تصورت بصور المعلومات وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها فتصير من هذا ان الهيولى التى فيها صورة دائمة ملازمة ابدا كالسماء ليست هيولى وما قالوا هكذا بل قالوا ان للازليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة باخرى بالكون والفساد وسموهما كليهما هيولى فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس ايضا هيولى للصور العلمية المعقولة قالوا الا بل العقل اذا عقل شيئا فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هى وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدا، وهذا عجيب جدا فان الذى صار هو اعنى الذى صار شيئا فقد استحال الى ذلك الشيء كما يستحيل الهواء الى النار فكيف يصير هذا ذاك وذاك هذا معا أبالا ستبدال حتى ينتقل الهواء نارا والنار هواء ويجتمعان

---

(١) من كو . (١) من - كو - ولعله خطأ - ح

معا

معا فيكون مجموعهما مجموع نار وهواء كما كان قبل الاستحالة والاستبدال أو تبقى النار على ما كانت نارا ويستحيل اليها الهواء فقد صار الهواء والنار نارا واستحال احدهما الى الآخر ولم يستحل الآخر اليه فقد صار هذا ذاك ولم يصر ذاك هذا فكيف يتصور ان يصير هذا ذاك وذاك هذا ويكون مجموعهما واحدا، أترى ما ذلك الواحد ان كان هو العقل فالمعقول استحال وان كان المعقول فالعقل استحال، والحق هو ان العقل استحال فى هذا المقام ان كان المعنى هذا وان كان المعنى غير هذا فما يفهم من هذا الكلام فان كان قد تغير فى العقل أو لم يتغير فانا نتحقق ان العقل غير المعقول والمعقول غير العقل والا لكان العاقل اذا عقل فرسا يصير فرسا ويصير الفرس عقلا وكذلك اذا عقل غيره من سائر الاشياء واذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بعينه كما كان او لانه هو انسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك وما هو شيء منها فما الفرق بينه قبل ان يعقل وبعد ان عقل، فان كان العقل المحل فهو الهيولى والمعقول الصورة وان كان المعقول هو المحل فالمعقول قبل العقل ولا يكون الحال قبل المحل . ثم ان المحل واحد متقدم الوجود لحلول مايحل فيه وتحله اشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ويكون محلا مشتركا لها والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها فباى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ويسمى ذاك عقلا مطلقا .

ولا اطيل الجدال بتكثير القيل والقال فيتسع المجال ويتعدى حد الحاجة ويضيق عنه ذهن المتامل وزمانه، بل اقول ان النفس محل لما تعقله وتعرفه وتلك الاشياء كالصور الحالة فيها والعقل كذلك ولكن بينهما وبين الهيولى الجسمانية فرق بين ، وذاك أن الهيولى الجسمانية تقبل بانفعال ثم انها لاتفعل وانما تفعل الصورة فيها واذا فعل جسم فى جسم كان فعل الفاعل بصورته وانفعال المنفعل بهيولاه وانما تفعل الصورة التى فى هذا الجسم فى هيولى الجسم الآخر اذا قهرت صورة الفاعل لصورة المنفعل وقهرها لها هو تأثيرها فى هيولاها حتى ينتهى القهر الى

ان يتملكها فيطردها عنها ولا يسعهما معا فتكون الضدية بينهما لضعف الهيولى عنهما وفي النفوس لا تكون الحال هكذا بل تحلها ضدان ولا يتمانعان ولا يكونان فيها ضدين كما تعرف النفس الحار والبارد معا والابيض والاسود جميعا ولا تمنعها صورة هذا من صورة ذاك واذا فعلت نفس في نفس فانما تفعل بان تنقل اليها صورة من الصور العلمية التي فيها ولا تطرد عنها صورة اخرى ولا تقهرها ولا تستولى عليها فتنفرد بها كما تفعل الصور المتضادة في هذه الهيولى فهذا فرق بين فيما بينهما. والفرق الآخر هو من جهة الفعل والانفعال فهذه الصور لا تفعل في هذه الهيولى على ما قلنا ان صورة النار الحاصلة بالمعرفة في النفس لا تحرق وصورة الثلج فيها لا تبرد وانما تفعل النفس التي هي المحل، فههنا المحل هو الفاعل لا الصورة وان فعل في بعض الاوقات بالصورة كما ترحم بالرحمة وتجود بالكرم الا ان الناس هي الفاعل بالرحمة لا الرحمة فلهذا يخص هذا المحل باسم الهيولى ولا تشاركها النفوس والعقول في ذلك اعني في اسم الهيولى بهذا المعنى اعني باسم الانفعال دون العمل والتملك والقهر فالمحل اعني الشرف ههنا للمحل وهناك للحال فالهيولى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور الفعالة والمحل النفساني بل العقلي يشرف بهما اكثر مما يحلها (١) اعني ان الذي تعرفه العقول الملكية يشرف بمعرفتها له. اللهم الا ما علا عنها فانها تشرف هي بمعرفته والاول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الاولى على التمام والكمال.

وكان افلاطن يسمي بالعوالم والعالم للطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها فيقول عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية ويجعل كل ما في عالم الطبيعة معلولا لما في عالم النفس وما في عالم النفس معلولات واشباحا لما في عالم العقل وما في عالم العقل لما في عالم الربوبية. ويقول ان الصور التي في عالم الربوبية هي مثل كالقوالب التي يعمل عليها الصناع ما يعملونه من الصور وما في كل عالم يخالف ما في غيره كما قلنا ان نار النفس لا تحرق كما تحرق نار الطبيعة

(١) كو - يحملها

وثلجها لا يبرد والاضداد فيها لا تتفاسد ولا تتمانع كما تتفاسد وتتمانع فى عالم الطبيعة فهى اضداد ههنا لا هناك فنعد من هذا الموضوع على تأمل قول من قال أن الله تعالى لا يعرف الاشياء ولا يعقل سوى ذاته وانه لو عقل الاشياء لكانت تكون ذاته هيولى لصور المعقولات والهيولى عنه فى الافق الاقصى من الشرف والمرتبة فى الوجود فننظر فى الاسم ومتأمل المعنى والاسماء من موضوعات البشر الاختيارية التى لامشاحة فيها وانما الكلام فى المعنى والمعنى هو هذا فكيف يشتبه الفاعل الاول الذى عنه صدر كل فعل فى كل مفعول بالمنفعل الذى لا يفعل فليس اذا اشتركت اشياء فى اسم من جهة مسمى مشترك فى المعنى ولا ان اشتركت فى معنى تشترك فى كل معنى ولا يلزم انه تكون الشركة بالسواء فقد تختلف اعيان المعانى بالاقل والاكثر وتختلف نسبها بالاقرب والابعد كما اختلف معنى الجود والكرم فى العلة الاولى وفى مخلوقاته كالانسان مثلا وكذلك اختلف معنى لفظة الموجود والعلة والمبدأ وما اشبهها والعارف يفرق ولا تشتبه عليه الاشياء المتقاربة فكيف المتباينة جدا.

المقالة الثانية

الفصل الاول

فى بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول

اما معرفة الاله تعالى بطريق الاستدلال الكلى والجزئى فقد قيل فيه ما انتهى اليه الوسع وساعدت عليه القدرة التى فى غريزة النفس والتى من جهة الاجتهاد والكسب بالنظر الحكمى والتأمل العقلى مما ادركناه وعرفناه من الموجودات المخلوقة المعلولة واخذنا فيه من المعلولات التى عرفناها الى العلل التى دلت عليها ومنها الى ما بعدها حتى انتهينا الى علة العلل واول الاوائل فعرفناه بأنه واحد واجب الوجود بذاته عنده كمال كل شىء رأينا منه وفيه نقصا، وكلية كل شىء رأينا منه بعضا(١) والغاية القصوى من كل شىء رأينامنه أنموذجا، ومبدأ علمنا ذلك بدليل المبدائية والعلية الاولية وبقى علينا الآن ان نجهد افكارنا ونردد أنظارنا فى

(١) كو - نقصا - وهو كما ترى - ح

معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا بنظرنا من حيث انتهينا الى حيث ابتدأنا واخذنا من العلة الى المعلول كما انتهينا من المعلول الى العلة ان كان ذلك يكون لنا اليه سبيل ونجد عليه فى مذهب النظر حجة ودليلا لما تقدره الاذهان وتحدسه الافهام ويجوزه الامكان النظرى والتفكر العقلى فان معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطى كنه المعرفة كما لا يتساوى الخبر والعيان وانما يعرف الاشياء على حقيقتها من ابتداءها وانشاءها وجمع مركباتها من مفرداتها واظهر من عللها معلولاتها، ألا ترى ان الواحد منا لو خلط دواء مركبا من ادوية كثيرة مفردة لما امكن ان يعرفه كما هو بمفرداته ومقاديرها فيه الا الذى ركبه وخلطه ودقه وعجنه فكيف والامر اخفى واعلى من ان يضرب له المثال من هذا فانا ضربنا المثال من محسوسات ومحسوس ومعروفات ومعروف تصح تجربته كما صحت تجربتها والتصرف فيه بالتحليل والتفريق والتصعيد ونحو ذلك من التصرفات التى يتصرف فيها البشر بعضنا بعضهم فيفرقون بين الذهب والفضة والنحاس المسبوكة المخلوطة معا ويخلصون المفردات من التركيب هكذا، فكيف لهم بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ اليه(١) تصرفنا كالسموات وكواكبها او فيما لا يرى بالعين من الارواح والقوى التى نعرف منها ما نعرف بطريق الاستدلال من افعالها التى نراها، فكيف لنا بما لا نرى له ذاتا ولا فعلا ومن لنا بان نرى كل موجود او نرى فعله الخاص به الدال عليه وتدصح عندنا ان ما لا نراه اكثر وجودا وعددا فى الذوات والخواص والافعال مما نرى، لكنا نتشبث من ذلك بما يبلغ اليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهى اليه قدرتنا فى تأملنا من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له اجزاء ومعرفة مشتركة لا نهتدى فيها الى التميز فلا نترك لاجل ما لا نقدر عليه ما نقدر عليه وهذا هو الذى قاله ارسطوطاليس فى فاتحة كلامه فى الالهيات ان علم الحق لا يقتدر عليه بحسب ما يستحقه واحد من الناس لا ولا يتعسر على جميع الناس اقول ولا يستعسر جميعه على جميع الناس فان نسبة علم البشر الى العلم باسره كنسبة نوع البشر

(١) صف - فيه .

الى انواع الموجودات بأسرها من جهة القلة الى الكثرة والعجز الى القدرة وهو فى هذا الاسلوب قاصر لكونه (١) يريد ان يهتدى من الابعد الى الادنى ويستدل بالاخفى عنه على الاظهر فله من ذلك ماله مما تركه لاجل ما ليس له فاول مانبتدئ به من ذلك هو آخر ما انتهينا اليه وهو ان المبدأ الاول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له فى وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ اولا شريكا من ضد ولا نظير فهو الموجود الاول الذى اذا لحظته بذهنك رأيته موجودا وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له فى الوجود الاول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فتراه فى الوجود والوجود له وليس معه غيره .

فنقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين فى الزمان المتقدمين فى المعرفة حيث قال(٢) لاهو الا هو فانك اذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميته الها من حيث تتوجه بالنظر العلمى من معلولاته ومخلوقاته اليه فيكون هو الاله، واذا عرفته انه وحده فى ربوبيته قلت لا اله الا هو، واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته فلم تر معه غيره فى مرتبة وجوب وجوده قلت لا هو الا هو(٣) فكما لا شريك له فى كونه الها للكل كذلك لا شريك له فى كونه موجودا والموجود هو الذى يقال له هو فاذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته فلفظة هو بالموجود بذاته اولى منها بالموجود بغيره واذا كان الموجود بذاته هو الذى منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له فله انه هو الموجود وله انه هو الموجد فهو هو من كل وجه ولاهو الا هو اعنى ليس الوجود الحقيقى الا له . وقد علمت مما انتهى بك اليه النظر على طريق الجملة لما كان فى نظرك ومعرفتك الغاية القصوى والنهاية الاخرى التى لا نهاية بعدها بل لابعد لها فهى بعد كل بعد وانه المبدأ الاول الذى لا قبل له فهو قبل كل قبل ووجود كل موجود فى الوجود عنه ومنه وبه فنريد الآن ان

---

(١) كو – لانه (٢) بهامش – صف – يعنى به الغزالى (٣) كو – لا اله الا هو .

نعرف كيف بدأ منه الوجود حتى انتهى الى حيث ابتدأت منه بنظرك حتى انتهيت اليه .

الفصل الثانى

فى ذكر رأى ارسطو وشيعته فى بداية الخلق

قال من يعتبر كلامه ان الله تعالى الذى منه بدأ الخلق واحد (من كل وجه – ١) لا كثرة فيه بوجه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فاول ماخلق من الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات اليه واشبهها به. قال واسميه عقلا ويكون معنى العقل عنده معروفا من معنى النفس الانسانية من جهة كونه جوهرا روحانيا لا جسمانيا كالنفس لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الانسان الشخصية ونفس الفلك ونفس الكواكب المحركة له على انها تباشر التحريك والعقل برىء من الاجسام وعلاقتها وتكون النفس بالقوة من جهة تحريك الاجسام وتبديل حالاتها تشعر بتجدداتها فى الاين والكيف وغير ذلك مما يتجدد للمتحركات بالحركات والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة بشئ لم يكن يعلمه ويعرفه فهو بالفعل ابدا فيما يعقله على حالة واحدة والنفس على حالات مختلفة من جهة ماتعرفه وتبتديه من الاجسام وفيها بحركاتها وتحريكاتها لها فالنفس عقل بالقوة والعقل عقل بالفعل والعقل يعقل جميع المعقولات والنفس تعقل بعضها فان تجردت النفس عن الاجسام وانقطعت علاقتها بها وكانت مما يعقل وممن يعقل صارت عقلا بالفعل ايضا وتكون مرتبتها بحسب نوعها فى الموجودات وكسبها من المعلومات قالوا فاول العقول هو هذا الذى هو اول ماوجد عن العلة الاولى. وكانوا اول ماسموا عقلا سموه من جهة النفس الانسانية حيث قالوا انها عقل بالقوة وتصير بالفعل وما بالقوة لا يخرج نفسه الى الفعل وانما يخرجه الى الفعل شيء هو بالفعل كالنار بالفعل تجعل النفط الذى هو نار بالقوة نارا بالفعل ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل فهذا الشئ الذى هو عقل بالفعل الذى يجعل نفس الانسان التى هى عقل بالقوة عقلا بالفعل

(١) من كو.

يسمونه

يسمونه بالعقل الفعال ويقولون انه لنفوسنا كالاستاذ والمعلم والمبدأ الذى عنه توجد فهو مبدؤها القريب فى الوجود ومعادها الادنى فى الكمال .

قالوا ولكل فلك نفس محركة ولكل نفس عقل مفارق تقتدى به فيما تفعله وتعقله حتى تنتهى الى الفلك الاول فتكون نفسه اولى النفوس وعقله اول العقول وهو اول موجود وجد عن المبدأ الاول .

ويقولون عن المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول مرتبة وهو بالفعل ابدا وكل عقل غيره يقتدى بغيره وقدوته هو مبدؤه القريب وهو تعالى قدوة كل مقتد ومبدأ كل مبدأ فهو المبدأ الاول والاله الاقصى. ولا يتحاشون عن تسميته عقلا وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت فى لغة يونان ليس موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الاول على ما قلنا فى علم النفس فان فى اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن ان تمضى (ف - ١) العزائم بحسبها فان الانسان يؤثر اشياء بخواطره الاولى التى يقتضى شهوته وغضبه وترده عنها فكرته ورأيه ونظره فى عواقب امره فهذا الناظر المفكر الراد عن الخواطر الاول هو الذى يسمونه عقلا من حيث يصد الانسان عما هم به كما يصد الناقة عقالها عن الحركة الى حيث تشاء، فهذا هو الذى يسمونه عقلا والعلم بهذا انما يصح بدليل من جهة النظر حيث يقولون انه انما رد الخواطر بفكر صدر عن علم فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذى يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل بدليل فتفرق بين الوضعين والقسمين (٢) من جهة العلم ومن جهة العمل فان العمل علاوة على العلم .

وهم يقولون ان النفس الانسانية مجموع قوتين اولها قوتان قوة علمية وقوة عملية فالذى ارادته العرب بالعقل بالقوة العملية (٣) اولى والذى اراده يونان بالعلمية اولى ونحن فقد قلنا ان العالم منا هو العامل وما هما اثنان ولا النفس مجموع اثنين وانما هى شيء واحد والعقل والعمل فعلان من افعالها يعرف

---

(١) من صف (٢) كو - صف التسميتين (٣) كو - العلمية .

الانسان ذلك من نفسه اذا راجع ذهنه عرف انه هو العالم وهو العامل وهو العازم المريد وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين ونظرين اراد من جهة الشهوة وامتنع من جهة المرض والمريد الممتنع واحد اراد وامتنع بحسب حالتين سنحتا فى ذهنه (١) وهما الشهوة الحاضرة والمرض المحذور منه فهم يسمون الاله تعالى عقلا بهذا المعنى والعقل عندهم هذا معناه نعم وليس له فى عرفهم المعنى الاضافى واه فى العربية ذلك فان العقل عقل لشيء ومعنى العقل المقول فى لغتهم لا يراد به الاضافة الى شيء وان كانوا يعرفونه بشيء ومن شيء ويسمونه باسم يخصه فى ذاته لا من جهة اضافاته وان اضيف فالى فعله الخاص به كالعلم والعالم فالعاقل والعالم والعقل والعلم عندهم اسماء مترادفة ويقولون ايضا ان فعل العقل الذى بالفعل هو ذاته فالعقل والعاقل عندهم واحد وقد قلنا فى هذا فنعود الآن الى نسق ما قالوه فى بداية الوجود .

قالوا ان الاله تعالى هو الموجود الاول وهو الموجود بذاته ولا موجود معه فى مرتبة وجوده واول ما وجد عنه هو شيء واحد جادت ذاته بايجاده وصدر ايجاده عن ذاته بذاته لاجل ذاته فكان كناظر فى مرآة شبح فيها بنظره فيها صورة مماثلة لصورته قالوا فالعقل الاول كذلك صدر عن الاول تعالى بعقله لذاته ونظره الى ذاته فذاته له كالمرآة والرائى والمرئى معا لانه يرى ذاته فى ذاته بذاته وهذا صدر عن رؤيته لذاته فى مرآة ذاته وهو لا يزال يعقل ذاته فهذا الموجود لا يزال موجودا عنه ولا يتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا وان تقدم عليه تقدما عليا وهو واحد احد فالذى لزم عنه بذاته واحد .

قال المتأخرون فى بيان هذا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد. قال والمثال على ذلك ان ــ ا ــ من حيث هو ــ ا ــ اذا صدر عنه ــ ب ــ وصدر عنه ــ ج، وج غير ــ ب ــ فمن حيث هو ــ ا ــ صدر عنه ــ ب ــ وصدر عنه غير ــ ب ــ ومن حيث صدر عنه غير ــ ب ــ لم يصدر عنه ــ ب ــ فمن حيث هو ــ ا ــ صدر عنه ب ــ ولم يصدر عنه ــ ب ــ هذا خلف .

---

(١) صنف علمه .

واذا

واذا كان الواحد لايصدر عنه الا واحد فالموجودات بحسب هذا ينبغى ان تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الاول الى المعلول الآخر ولا تتكثر الاطولا حتى يكون - ا - علة - ب - وب - علة - ج - وج - علة - د - وكذلك الى المعلول الآخر كائنا ما كانت وما كان يوجد فى الوجود موجود ان معا الا واحدهما علة للآخر او معلوله ونحن نرى فى الوجود اشخاصا لايتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالانسان والفرس وانسان وانسان من سائر اشخاص الناس وفرس وفرس من سائر اشخاص الفرسان لايلزم ان يكون احد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله فليس كل ما ليس هو علة لشىء ماهو معلول له فمن اين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الاول وكيف قالوا ان المبدأ الاول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الاول والمعلول الاول يعقل ذاته ويعقل علته ويعقل من ذاته حالتين امكان وجوده بذاته وهو امر بالقوة وفى القوة ووجوب وجوده بالاول وهو امر بالفعل فمن جهة عقله للمبدأ الاول يصدر عنه عقل بالفعل ايضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئآن احدهما من جهة امكان وجوده وماهو منه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الاول ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له . والذى صدر عن المبداء الاول واحد وعن المعلول الاول ثلثة اشياء وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والافلاك بذلك حتى ينتهى الى الفلك الاخير وهو فلك القمر .

قالوا وعقله هو العقل الذى به تهتدى نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا لابل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والارض ولا فى

النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ولا فى انواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها وهذا هو الذى نقل عن شيعة ارسطو وما خالفهم فيه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالاخبار النقلية اشبه منه بالانظار العقلية فلنأخذ الآن فى تتبعه واعادة النظر فى القول من اوله .

الفصل الثالث

فى اعادة النظر فيما قد قيل فى (١) النفوس والعقول المفارقة

قد تقدم فى علم النفس ما نستغنى عن اعادته وعم الكلام فى ذلك النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والملكية والقوى الطبيعية المعدنية فكان الذى يحصل من ذلك من جهة الآثار والافعال المحسوسة فيما عندنا من الاجسام الطبيعية من حيث دل المحسوس على المعقول والشاهد عندنا على الغائب عنا وما بعد فينبغى وانتهى النظر الى ان الذى قالوه فى انتقال النفس بالعلم من كونها عقلا بالقوة الى صيرورتها عقلا بالفعل انما هو فى التسمية من جهة التعليم والتعلم لا ان الجوهر يتغير فان العلوم للنفوس اعراض داخلة عـلى جواهرها فلا يتبدل الجوهر فى جوهريته ولا تقلب عينه فى نوعيته ولا تنقلب الاعيان ولا يصير شىء شيئا على الاطلاق الا باستبدال الحالات مع ثبات الذات والعين المستبدلة وان الذى قيل بان للنفس معلما عالما بالفعل يعلمها هو قول حق ايضا لكنه لا يعلم هل هو واحد للكثير والكل ام كثير للكثير اوكثير للواحد فان العلم لم يدلنا من ذاك الاعلى معلم مطلق لاعلى واحد ولاعلى كثير وهم فى هذه المقالة يقولون ان هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التى عنها صدر وجود النفوس الانسانية وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف فى جواهرها وانما تختلف فى حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الابدان وامزجتها والعادات والتعاليم .

ونحن فقد اوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من احوالها وافعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهى عن علل كثيرة لا عن علة واحدة

(١) كو - من .

كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك النظر شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولم يبق شك فى كثرة عللها لكنه لم يتضح وضوحا شافيا هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها او لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها بل كان هذا الاشبه والاولى من جهة ما بين اشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب كما بين طوائف منها من التباعد والتباين وان الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وانما لها فى الابدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقا فعالا ليس بفرق وذلك انهم قالوا ان مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات. واوضحنا نحن انه واحد وما قيل فى مدرك المعقولات من انه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح ان ذلك لا يمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكليات والاشياء غير المحسوسة اولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالاسباب والدلائل هى عقل ومن حيث تصرف الابدان وتتصرف فيها هى نفس وانما الخلاف بين نفس اشرف من نفس واقوى وعقل افضل من عقل واعلى والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة الى الفعل كما قيل .

وبقى فى التقدير ما ذكرناه فى علم النفس من ان النفس الانسانية لها العلاقة المعلومة بالابدان وصح فى معقولنا ان قوامها ليس بها وهى فى وجودها غير مفتقرة اليها ويصح ان تتجرد عنها وتبقى موجودة بعد مفارقتها لها وجودا فاضلا بحياة وفعل اتم وافضل مما لها مع الابدان ، فى مقارنتها، فاخرج لنا الامكان بالنظر والتقدير التجويزى وجود جواهر فعالة عارفة عالمة مدركة غير متعلقة بالابدان علاقة ترتبط بها كارتباط نفوسنا هذه بالابدان من حيث يحصل لنا هذا التقدير والامكان .

فقلنا ان الذى يبصرنا ويرشدنا ويناجيناذها نا(١) فى يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وقال كثير من الناس انا رأينا من ذلك وسمعنا فقلنا هذا هذا وقال قوم

---

(١) من هنا الى ما بعد الفصل الرابع سقط من صف و زدناه من كو

ان من النفوس التي تفارق الابدان بالموت ما يصير هذه حالها ابدا- وقال آخرون لا بل المفارق مفارق ابدا ما تعلق ولا يتعلق اعني علاقة رابطة هكذا او هذه النفوس تعاود ابدانا اخرى لكنها تنسى معها حالها في الاولى والنفوس المقارنه للابدان انما يصل بعضها الى بعض بوصول الابدان والذي ينا جينا من ذلك في اليقظة والمنام لا نرى معه شخصا جسمانيا والا شارك الرأى في منامه لكل من هو عنده وبالقرب من مكانه فالمناجي في المنام جوهر لطيف روحاني ليس له علاقة رابطة بجوهر كثيف جسماني يدركه الحس البصري واللمسي منا نقوى الرأى منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هي غير محسوسات سماها قوم بالملائكة وقوم بالارواح وقوم بكليهما لبعض وبعض وقيل ان من هذا القبيل الجن يعنى الاشخاص المستترين عنا اشتقاقا من الجنة السائرة وجعل لهم وللارواح والملائكة المذكورين مراتب ذكرها قوم على طريق الاخبار عن مشاهدة واختبار والاخبار يدخلها الصدق والكذب حتى تحقق الحق منها الشهادة والبينة فان الذى يقول لك رأيت من ذلك ما لم تر لاتقدر على رده من هذا التجويز النظرى ولا على تصديقه الا بمشاركته فى مشاهدته- اللهم الا ان تحسن الظن- وطريق العلم النظرى الاستدلالى وما يحصل منه عن غير طريق المشاهدة والاطلاع وما يحصل منها وكما صح فى هذه النفوس البشرية ان تكون النفس الواحدة منها نفسا وعقلا بالقياس الى امارة البدن وعلم العلوم والمعارف فى الشهادة والغيب ولم يمتنع بما منعوا ان يكون مدرك المعقولات هو مدرك المحسوسات كذلك لا يمتنع فيما هناك ومن هذا القبيل قلنا فى العلة الاولى انه يحيط بكل شيء علما من كلي وجزئي وحسي وعقلي ومن هذا القبيل قالوا هم ايضا اعني من قبيل رأيهم فى ذلك انه لا يعرف الجزئيات ولا يشاهد المحسوسات حتى انهم قالوا انه لا يعرف غير ذاته ويجل عن معرفة ما عداها وقد اشبع القول فى ذلك بما يتسق لك على هذا فدع ذلك التصنيف الذى نشأ لك من النفس والعقل وتلك التفرقة بينهما وعد الى المعلول والعلة والكثرة والقلة

والقدرة

والقدرة والعجز والضيق والوسع على ما رتبنا ورتب الجواهر الروحانية على هذا فهو الفرق الحقيقي الذي يجعل فيه ما للعلول من علته شبيها مقاربا يختلف بالاشد والاضعف والاقل والاكثر اعني صفات العلة والمعلول كنور من نور على ما مثل لك فتكون العلة الاولى في جميع ذلك الغاية القصوى فهذا حديث العقول والنفوس مطلقا ويبقى لك الفرق في ذلك بين جوهر يقوم بنفسه ويشعر بقيامه بنفسه وبين جوهر يعرف بعقل ولا يشعر بقيامه بنفسه الا بطريق الاستدلال للعلماء منهم اعني ان نفوس الناس من شأنها ان تقوم بنفسها وهي لا تشعر من ذواتها باستغنائها في وجودها بذاتها مجردة عن الابدان بل تتصور الوجود والحياة بهما معا. واذا عرف العلماء منهم بطريق الاستدلال النظري صحة قيامها بنفسها مجردة مستغنية عن الابدان في وجودها كان ذلك علما استدلاليا لاشعور من الذات وانما يجري العلماء مجرى الاخبار لا مجرى المشاهدة.

والجواهر الاخرى التي قدرنا وجودها تقديرا نقدرفيها معا قدرنا انها تعلم استغناءها في وجودها بذواتها اعني عن الابدان ولا يتصوران قوامها في وجودها بها فان قاربتها وفارقتها بسبب ما كانت كمن اخذ بيده قلما وكتب به ثم القاه وهو يعلم انه شيء آخر لا اصبع من اصابعه ولا جزء من اجزاء يديه والناس يتصور الواحد منهم في غريزته ان بدنه ذاته اذا انفصل عنها فقد عدم او عدم حياته التي هي حسه وحركته ويقولون عن الجثة الميتة ان هذا فلان وأنه هو الذي يدفن ويبلى والذي عدمه بموته هو خاص فعله وهو معنى حياته اعني حسه وحركاته ولولا ذلك لما حامت النفوس عن الابدان المحاماة التي نراها من العلماء والجهال فاعرف الفرق وسم ما شئت ان شئت عقلا وان شئت ملكا وان شئت روحا بعد ان تعرف المعنى والاشتراك في فعال غير محسوس الذات ولا تسلب العقل الذي نراه ونعتقده علة ما نوجبه للنفس التي نراها معلولة كما سلبوا وتجعل القدرة سببا للعجز وتقول هذا لايمكن فقد امكن ولم يكن لما قيل في انه لا يمكن اصلا.

الفصل الرابع

فى تتبع ما قيل فى بداية الخلق من العقول المفارقـــة ونفوس الافلاك واجرامها

فنعود الآن الى ما قيل من ان الواحد لايصدرعنه من حيث هو واحد الاواحد فنقول ان هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه انتاج ما انتجوا ولا يبنى عليه مابنوا فانهم قالوا فى المبدأ الاول انه لايصدر عنه الاواحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لاباضافة ذات اخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم لايجعل مثل ذلك عندالمبدأ الاول ويجعل فى الترتيب اولاوثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهوبالاول اولى وكانوا يقولون عوض قولهم ان الثانى بمايعقل الاول يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ان المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلا اوليا بواحدانيته وبذاته كما قالوا يصدر عنه موجود هو اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا فى الوجود معه كان بمايعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون مخلوقاته عنده دواعى مخلوقاتــه فيوجد الثانى لاجل اول وثالث لاجل ثان كما جاء فى خبر الخليقة انه خلق آدم اولاوخلق منه ولاجله حواء ومنهما ولاجلهما والداً،لست اقول ان الرأى هذا لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لافى الزمانى حتى لايخرج عن قولهم اصلا ويكون احرى واولى وانما يكون التقدير الذى ليس غيره هوالمعتبر او الذى يوجد غيره لكن يكون الاول هوالاولى لا اذا كانا سواء اوكان الثانى الاولى وههنا الثانى الذى قلناه هوالاولى اعنى ان يكون المبتدأ الاول هوالذى خلق بتصوره لا الثانى ولا الثالى من ان يكونا سواء فلم يخص هذا دون هذا فان الفاعل الواحد يفعل اشياء بحسب اشياء اخرى سواء كانت تلك الاشياء معلولاته ومفعولاته اومفعولات غيره كمن يشترى لنفسه عبدا ولعبده عبداوقد يشترى العبد لنفسه عبدا فيكون عبدا للاول الاول ايضا

فان

فان عبدالعبد عبدا ايضا فلا عجب ان يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا وللنفس بدنا وفلكا وللفلك محركا فكيف لزم الترتيب على ذلك الذى نصوا عليه لكنهم كما اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته اقتصروا كذلك فى فعله وخلقه على ماصدر عنه بذاته عن ذاته وجعلوا الدواعى والاسباب المختلفة والمعقولات المتفننة عند غيره اسبابا بالصدور والمعلولات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا فيه كذلك ايضا لكونهم(١) لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعلوماته وكذلك لو قالوا بعلمه بالكائنات حتى قالوا انه سميع لقالوا انه مجيب وكان يصير سماعه للدعاء عندهم سببا موجبا عنده بحكمته ورحمته وعدله ورأفته للاجابة وكشف الكربة فمن اعتقده سميعا قال انه سميع الدعاء ومن عرفه بصيرا قال انه ينتصف للظلوم شكى اليه اولم يشك رفع ظلامته اليه اولم يرفع فروع العلوم بحسب الاصول فى الانظار وفساد الخمير القليل يوجب فساد العجين الكثير كما قال ارسطو على طريق التمثيل فى النظر .

وقولهم بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه فى سائر الأشياء التى سموها عقولا بل وفى كل ما يعقل وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره وكان ينبغى لهم بحسب هذا الاصل ان يقولوا فى الثانى كذلك ايضا انه لا يعرف ما دونه وان عرف مافوقه فيعرف الثانى الاول ولا يعرف الثالث ويعرف الثالث الثانى والاول ولا يعرف الرابع اذ كان عدم المعرفة جاء من قبيل الفضيله والتنزيه للاعلى عن الادنى وتركوا الكواكب بأسرها سدى لا عقول ولا نفوس لها وجعلوا ذلك للافلاك من جهة الحركات وقالوا انها اجرام شريفة ازلية البقاء يستحق كل واحد منها ان يكون له نفس وحياة وهو احق من الانسان بها ونسوا الكواكب على كثرتها فلم يذكروا لشئ منها نفسا ولا عقلا كأنهم رأوها فى الفلك كالاجزاء مثل ماتكون الاعضاء فى البدن وما الاعضاء فى البدن ..دى وكيف وقد خصوا كلا منها بقوة من القوى فما بال تلك خلت من هذا ولم يعرجوا عليها فى النظر فاوجبوا لها وسلبوا عنها وهى بذلك اولى لما يظهر من افعالها بشعاعاتها وانوارها وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على قلتها اولى بذلك من الثابتة فى فلكها

(١) كو - كذلك لكنهم .

على عظمها وكثرتها ومانراه ومالا نراه منها، فهذه حكمة اوردوها كالخبر ونصوا فيها نصا كالوحى الذى لايعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وان كان جاءهم عن وحى فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون .

الفصل الخامس

فى ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه

قد قيل فى عدة مواضع من هذا الكتاب ان النظر فى العلوم يختلف والاحتجاج عليه يتفنن فى كل علم بحسبه فليس البراهين الهندسية كالبراهين الطبيعية ولا البراهين الطبيعية كالالهية ولا ما السبيل اليه من المحسوس مثل ما السبيل اليه من التقدير الذهنى فلذلك لا تتسق ولا تتفق الانظار فى العلوم ولا تتساوى البراهين فيها والادلة عليها، ألا ترى ان صاحب علم الهيئة أخذ مبادى علمه من الحس بالرصد والتجربة فى الزمان والحساب بالنسبة ثم قدر لذلك فى التعليل تقديرا فيما نص عليه من الافلاك وعدتها واشكالها واوضاعها فى هيئتها وقال هكذا يمكن ان يكون ولم ير الافلاك ولا اوضاعها ولا اشكالها فى هيئتها ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذلك ايضا ولا يتأتى للعاقل ان يحكم بأحد القولين ولا يخرجهما من حد الامكان فانه لم يقل فيما قال انه هكذا يمكن ان يكون وعلى غير هذا الوجه لايمكن ان يكون كذلك الذى قاله شيعة ارسطو فى بداية الخلق بنوه على رأيهم فى البداية وعلى الافلاك فى الهيئة وعلى حركاتها ومحركاتها المقارنة والمفارقة على رأيهم ولم يقولوا بل لم يبرهنوا انه لايمكن ان يكون على غير هذا ، والذى بنوا عليه الأمر بطل بالتعقب والنظر وظهر انه غير واجب لا فى المحركات المقارنة ولا فى المحركات المفارقة ولا فى عدتها ولا فى ايجاب ماسموه مفارقا ولا على الوجه الذى سموه ولا لزم من حيث اللزم وجوده على الوجه المذكور فى المفارقة فلم يلزم الجنس ولا النوع ولا العدة اذ لم يلزم الخلاف بين النفوس والعقول التى سموها من حيث لزومها بل يقولون على

وجه

وجه آخر اما ان المبدأ الاول واحد هو الغاية القصوى فى نظر الناظرين ومعرفة العارفين فقد صح وثبت وان جميع ما عداه عنه ومنه وبه واليه اعنى عنه صدر ومنه بدأ وبه (ام) واليه مآله فى الغاية اعنى فيما لاجله، ومن اجله. والذى وضعوه فى بداية الخلق عنه حيث قالوا ان ذاته التى طبعها الجود وصدور الايجاد عنها بالذات (١) والارادة انما يصدر عنها شيء هو موجود واحد هو المعلول الاول يسلم لهم ذلك .

واما ما قالوه بعد من ان ذلك المعلول يعقل علته الاولى ويعقل ذاته فبما يعقل علته الاولى يصدر عنه مثله وبما يعقل ذاته يعلم منها امكانه وجوده بذاته ووجوب وجوده بغيره فمن جهة الامكان يصدر عنه جرم هو هيولى فيكون محل الامكان ومبدأ ما بالقوة ومن جهة وجوب الوجود بالفعل تصدر عنه الصورة التى هى نفس فتكون عن ذلك المعلول الاول عقل مفارق وفلك بمادته وصورته التى هى النفس المحركة له فيقال فى هذا التقدير كما قلنا لم لا يقال انه تعالى جاد فاوجد واوجد فجاد علم فخلق وخلق فعلم وعلم فخلق (٢) فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد بل اوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا اولا ثم بجريرته ولاجله اما من جهة تصوره له واما من جهة ايجاده موجودا آخر وذلك الموجود الاول كذلك ايضا تصدر عنه اشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا فيما يقدر عليه حيث يريد الكن والستر فيتخذ من اجله بيتا ومن اجل البيت وتحسينه نقشا وزينة (تزنيه - م) وسترا وفرشا وكذلك يقتنى فرسا ولفرسه مركبا وزينة تزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وايجاده اياها للفرس لاجل نفسه حتى يكون فرسه حسنا مجملا كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه منه لاجله ومنه لاجل ما عنه .

فعلى هذا الوجه ينزل الغيث فينبت النبات ثم ينزل فيسقيه ثم يثمر النبات فيبزر

---

(١) صف - بالطبع (٢) كذا - وكأن هذا مكرر ما قبله - ح (٣) من - كو .

لحفظ نوعه من شخصه فهكذا يعرف الاشياء من ذاته وما يحسن ويليق بها فيخلق شيئا لا جل شيء تتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار وتكون عن العلل الاول كالنار الكلية عن الوجد ولا يلزم ذلك النسق فيكون من افعال الله تعالى القديم الذى هو اول الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب انسان واضعاف قلب آخر واحياء شخص واماتة آخر واجابة داع وانتصاف لمظلوم من ظالم وكل ما ينسب اليه من الافعال الجزئية فى الاوقات المختلفة لا يمتنع شيء من ذلك لان الذى كان اوجب ذلك كان ما قيل فى العقل ومفارقته وكونه لا يدرك الجسمانيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث اثبت فعادت هذه الاشياء كلها الى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته اراد الخلق باسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصور والتقدير الى الفعل بحسبه فى تقديره وتوفيته ازليا وزمنيا الزمنى لاجل الزمنى والمتأخر لاجل المتقدم والمتقدم لاجل المتأخر والشخص لاجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لاجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود فتصدر من الموجودات اشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل اشياء يكون منها (١) بعض مخلوقاته كالآلات والاسباب اما فى صدورها عنه واما فى كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على ارادته الاولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائما او فى وقت ما ولا يلزم فى ذلك ما لزم من ان الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد – فهذه اشياء كثيرة صدرت عن واحد باسباب كثيرة مقتضية – كما اقتضى عند اصحاب ارسطو ان يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الاول بحسب التصورات الكثيرة اشياء كثيرة فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه يفعل اشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها

(١) صف – فيها .

 فيحسن

فيحسن الى شخص ويسيئ الى آخر ويحب شخصا ويبغض آخر ويشتاق شخصا ويمل آخر وعلى هذا النسق كما نعرفه من افعال الناس كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضيه لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ولا تقصد مخالفة الجمهور باباطيل تتفرد بها عنهم ليكون لنا بها ميزة فيما بيننا وبينهم، فليس من قال، خالفوا تعرفوا، ممن احسن فى القول، بل من قال اصدقوا ووافقوا على الحق وخالفوا على الباطل سواء عرفتم بذلك اولم تعرفوا فان من اراد المخالفة وقد سبق الى الحق فلا بد ان يقع الى الباطل فما ارى فى هذا سوى هذا .

والقول فى الارادة القديمة والحديثة وكونها عرضا وكون العرض فى محل وكراهية من كره ان يكون الله تعالى محلا لارادته ، فقد قيل فيه مالاحتاج الى اعادته وكذلك فى علمه ومعرفته لما يعرفه من مخلوقاته ويتصوره قبل خلقها ويعرفه منها فى وقت خلقها وبعده وكون ذلك من الصور الذهنية التى يلزم من يقول بها اما ان يجعل ذاته محلا لها اويجعلها جواهر مفارقة بذاتها قد قيل فيه ايضا ما فيه كفاية، وقيل ان المردود هو الذى يرد بحجة برهانية لاعلى طريق الاختيار والايثار ممن يقول به بغير حجة وانما يستشهد عليه بشاهد الوجود لابقول القدماء الذى حكمه فى حكمه الحاجة الى الحجة .

فنعود لنقول قولا على طريق الابتداء فى اعادة مامضى اما ان الواحد بجوده الواحد وارادته الواحدة لايصدر عنه الاموجود واحد فالأمر فيه كذلك مطلقا فى كل شيئ مناو الى العلة الاولى فان الواحد منا بارادته الواحدة وتصوره الواحد وخلقه الواحد بجوده مثلا لايصدر عنه الاواحد لامحالة فان صدر عن المريد الواحد فعلان فبارادتين صدرتا عن خلق واحد فى وقتين اوعن خلقين متشابهين او متباينين بحسب الفعلين فى الزمان الواحد اوفى الزمانين والله تعالى واحد احد فرد صمد على ما قيل واحد الذات والجود والارادة فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية ايجاده واحد لامحالة فذلك الواحد اقرب اليه واشبه به من

سائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بارادته لاجل ذاته فهو فاعله وهو غايته ثم ان اوجد موجودا ثانيا لاجل الاول فهو ايضا لاجله لانه من اجل ما هو ومن اجله فهو الاول غاية اولى وهو الغاية القصوى وللثانى غاية قصوى وليس هو الغاية القريبة الاولى وغاية الغاية وهى الغاية البعيدة احق بمعنى الغاية من الغاية القريبة فان كل شىء من اجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من اجل شىء فاذا خلق من اجل ما خلقه من اجل ذاته فقد خلق الثانى من اجل ذاته ايضا فيفعل اعنى يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذى اوجده بذاته فيوجد ثم يوجد من اجل انه يريد ثم يريد ارادة تتسبب من ارادة وموجودا من اجل موجود فلا يتوقف ايجاده على موجود واحد كما قيل بل ان الموجودات منها ما يوجد عنه لاجل ذاته ومنها ما يوجد عنه لاجل الموجود الذى وجد عن ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من اجلهما والشعر على الرأس من اجل الرأس والاسنان لاجل المضغ والفكين من اجل الاسنان على ما عرفته فى خلق الحيوان والنبات فى ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه واغصانه وساقه كذلك ايضا فتكون الموجودات عن الله تعالى لان منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه منه ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ما عنه ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا فتتضاعف الى نهاية وغير نهاية فى الازلى والزمنى فيكون من افعال الله تعالى ما هو ازلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لاجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات(١) والمعجزات واللطائف والكرامات وما يظهر ويخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات التى لا يقدر عليها غيره ولا يصح ان تنسب الا اليه وان كانت نسبتها الى غيره هى ايضا نسبتها اليه ، فالذين عبدوا غيره هم الذين طلبوا خيرهم من غيره واستدفعوا شرهم بغيره والذين عبدوه هم الذين طلبوا خيرهم منه واستدفعوا شرهم به ورأوه مع بعده عنهم فى الجلالة والعظمة والالهية واللاهوتية قريبا

---

(١) كو - من الحوادث .

منهم بالعلم والمعرفة والسمع والابصار والاطلاع على ما خفى من احوالهم وما ظهر وبالرحمة والرأفة والالتفات جل وما جل عن الالتفات الى ما قل وما قل بالتفاته اليه بل كان التفاته الى اصغر مخلوقاته من جلالته وعظمته وسعة قدرته وسعة رحمته وانما يقل بالتفاته الى القليل من لا يسع الكثير والقليل فيلفته عن الكثير والكثير التفاته الى القليل والصغير فاما من يسعهما جودا ورحمة ومغفرة وقدرة فكلما انتهى وجوده ومعرفته ورحمته وعنايته الى اصغر صغير كان ذلك اعظم لعظمته واتم لقدرته. وهذا جهله اكثر العقلاء عن عبد غيره اجلالا له عن ان يلتفت اليه وتنزيها لقدرته عنه لاستصغاره نفسه ونوعه وجنسه وما علم ان الاجلال من هذا الاجلال والتنزيه من هذا التنزيه اتم فى باب الاجلال والتنزيه بدليل ايجاده للكل وقدرته على الكل وعلمه ومعرفته بالكل على ما اوضحنا من ان كل قدرة فى المعلول عن العلة وفى معلول المعلول فى العلة وعلة العلة فالعلة الاولى جامعة لكل قدرة فى الوجود من حيث انها تكون عنها او عما عنها وما عما عنها عنها بالحقيقة. ألا ترى ان ضوء النهار كله يكون عن الشمس وماهو منه على الجدار المحاذى لها وهو الشعاع الذى يقع عليه منها وقوعا اوليا والضوء الذى يوجد على الجدار المحاذى له من الشعاع والضوء الذى يوجد فى بيت محاذ لذلك الجدار المضيء من ذلك الشعاع على جدار فى بيت يحاذيه وما على الجدار الذى فى البيت المحاذى لذلك المحاذى كذلك بانعكاس ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهى الى الظلمات التى تكون فى الكهوف وفيما تظله السقوف فان ذلك الضوء بأسره قليله وكثيره عن الشمس بوساطة الشعاع فهو عنها وعما عنها لا يصح ان يقال ان الجدار المتوسط كان علة بنفسه فى الاضاءة لاجل ماخصه من النور بل الكل عن العلة الاولى كذلك كل قدرة وفعل وما بالفعل فى الوجود من الواجب الوجود بذاته وليس من غيره فى الوجود سوى الانفعال والقبول ويتسبب ايضا من فعله وايجاده قصد ثان وبالعرض لا من جهة العلم والارادة بل من جهة التسبب وانه يعلم

مايوجد قبل ان يوجد قبلية بالذات ويريده ويرضاه ويعلم بما يتبع وجوده وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الجدار الذى يبنيه البناء ويرضى به ايضا فيكون عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض فالمبدأ الاول هو الواحد غير المعلول فى وجوده وماهيته وبذاته ايجاده ذاته وارادته والارادة الاولى صفة لذاته من ذاته لا من سبب يوجبها لذاته فان الارادة الاولى قبل المخلوقات باسرها قبلية بالذات وهو بتلك الارادة الاولى المعقولة المرضية الصادرة عن ذات المريد بذاته علة للوجود باسره على طريق الجملة والعموم وعلة لموجود هو اول الموجودات المخلوقة المعلولة فهو ملك فى تسمية المتبوعين (١) واجل الملائكة واشرفها واقواها واقدرها واقربها الى ربه واعلاها . ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك من الخلق الازلى والافعال الزمنية بارادات سابقة ولاحقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة (٢) يريد فيكون ويكون فيريد شيئا لاجل ذاته وشيئا لاجل شىء هيولى لاجل صورة وصورة لاجل فعل وفعلا لاجل صورة والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو تصوره فى العلم الاول الذى هو علم للاول وارادة كونه ووجوده لا غير فاذا تصور ذلك الشىء وتصور معه ارادة وجوده كان كأنه قد قال كن فكان لكن قول العلم والارادة الذى يناجى به القائل نفسه لا قول العبارة عنهما الذى يناجى به القائل غيره فانه لا غير هنا ك فيكون قوله للتصور فى العلم كن حاصلا فى الوجود فيكون بتقديره وفعله لا بالقول له ولا بقوله المسموع من لفظه . وقد يكون غير فى مكان ويقول له افعل فيفعل لكن البداية هى على الوجه الاول الا ان ارادة خلق الشىء الازلى القار الوجود هى بعينها ارادة دوامه واستمرار وجوده يبقى ببقاء الارادة اما دائما بدوامها واما محدود الزمان بحدها فمشيئته وارادته تكون اوائلها عن ذاته وثوانيها عنه ايضا باستدعاء حكمته فى مخلوقاته على ما مثلنا كالرأس لاجل العينين فى خلقهما وشعر الحاجبين لوقايتهما فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته ويخلق بارادة تسببت من جهة مخلوقاته ويوجد الموجودات التى تصدر عنها موجودات اخر وافعال

---

(١) صف ـ الشرعيين . ٢) ومتبدلة ـ اكرى

اخر

اخر علم صدورها عنها حين خلقها و تسببها بجريرتها حين لو جدها فعرف الخلق والمخلوقات قبل وجودها قبلية بالذات ورضي بما خلق وامضى ما تسبب لعلمه به من جهة اسبابه التي خلقها كذلك وافعاله ازلية وزمانية وافعال مخلوقاته كذلك ايضا منها دائمة ومنها متجددة فما يختص فعله بالازلي دون الزمني ولا بالزمني دون الازلي بل بجميع ذلك. هذا في افعاله الخاصة. واما فيما يتسبب ويتأتى من الخلق والمخلوقات فهو فعله ايضا بواسطة وبغير واسطة اما بواسطة فلأنها مفعولات مفعولاته ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الاول ومنسوب اليه وان كانت نسبته القريبة اولا وبالذات الى الواسطة واما بغير الواسطة فلانه عرفه في اول الخلق من جهة معرفته بنسبته من جهة اسبابه التي خلقها كذلك فكان فيه رضاه من حيث قدره وامضاه .

فاما ترتيب الخلق في القبلية والبعدية فالقول فيه من طريق التحقيق هو تقدم العلة على معلولها والازلي على الزمني في التقدم الذي بالذات والتقدم الذي بالزمان والصورة تتقدم على هيولاها في التقدم الذي من جهة القصد والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فان الصورة لا تكون دون الهيولى التي هي الموضوع والهيولى التي هي الموضوع توجد من دون الصورة فصورة السرير لا توجد قبل الخشب فالخشب قد يكون موجودا قبل حصول صورة السرير والقبلية والبعدية في ذلك من جهة الفاعل والغاية تعرف من نوع الذات وكذلك في الزمان .

فاما الترتيب الذي رتبوه ونسقوه في الافلاك فالاشبه والاولى في النظر يرى ان المحيط من الافلاك قبل المحاط وعالم الازل قبل عالم الكون وكذلك الملائكة الذين لهم عنايات خاصة بالجسمانيات المحسوسة الاقدم للاقدم والاعلى للاعلى والاعم للاعم والاخص للاخص على نسبة محدودة في الوجود وان لم يحدها علمنا على التفصيل كما حدوا ويعدها كما عدوا والاشبه الكثرة الكثيرة اكثر من عدد الكواكب المحسوسة وافلاكها وقد سبق في العلم الطبيعي ان غير

المحسوس من الكواكب لصغره وبعده كثير ايضاً وربما كان اكثر من المحسوس الذى نراه منها يشهد على ذلك ان الابصار من الناس تختلف فيما تدركه منها بحسب حدتها وكلالها فيرى الحديد البصر منها ما لا يراه الكليل والاحد من الاحد يرى الاخفى من الاخفى وما قدرت فى وجودها بحسب ابصارنا فانها لم تخلق لاجل ابصارنا وليس ما لا نراه منها لصغره صغيرا فان صغيرها كبير بقياسنا وقياس ما عندنا .

والذى يقال فى الملائكة من التجريد والتبرئ عن الاجسام والارواح بالتصرف والادراك بطلت حجته وضلت محجته بل الامكان يقضى بانها تتصرف فى المحسوسات وتتعلق بها من جنس ما ذكرنا فى الآثار العلوية وفى علم النفس وتكون المعرفة بمراتبها للعارفين بذواتها والذين كشف عن بصائرهم لادراكهم ومعرفتهم هم الذين يعرفون مراتبهم بحسب ما يعرفونه ومن يعرفونه ويعرف بعضهم بعضا ويحيط اعلاهم علما بما يليه بقدر زيادة قدره فى شرف جوهره وعلو عليته وقرب معلوليته من العلة الاولى ومن طمع ان يعرف عالم الربوبية وهو فى عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع فى غير مطمع فان الغائص فى قعر الماء لايرى كما (١) يرى من فى الهواء وكذلك لايرى من هو فى سفل فلك الهواء ما يراه النسر فى الجو الاعلى وكذلك لايرى من فى اعلى الهواء كما يرى من فى السموات العلى للعلو والصفاء وارتفاع الحجب الكثيفة من البين فى الناظرين والمنظورين اعنى نظر البصر ونظر البصيرة فان بينهما من التشابه فى الافعال والاحوال ما يكون نظيرا فى كل فن فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الانسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به هو النور الملكى والعقلى والربوبى فانها تقوى بادراك ما فى كل طبقة من ذلك على ادراك ما يعلو عنها وليس كذلك فى ادراك المشاهدة التى بالذات وفى ادراك الاستدلال من اللوازم والعرضيات. واما الذى من قبيل اللوازم والعرضيات

(١) كو - كمن يرى ما

فقد

فقد مضى فيه الكلام فى استفادة العلم من العلم على ترتيب المعلومات فى البعد عن أذهاننا وفى القرب منها فنعرف بالاقرب منها الينا الابعد منها عنا. كذلك ههنا تستعين النفس فى مشاهدة عالم الملائكة وعالم الربوبية وتستأنس من معرفة الاقرب اليها بمعرفة الابعد عنها فهكذا تكون معرفتها بذاتها فيما من شأنها ان تدركه بذاتها بتجردها له عن شواغلها وملازماتها فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والافلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها وبمازاد على ذلك حتى كان بعدد انواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ومستبقى الانواع باشخاصها على طباعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة وما هو مظنون بل محقق معلوم فان حافظ الصورة مع اختلاف الاحوال بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحد لامحالة هو ملقن الاشخاص ومعلمها ما لا تحتاج فيه الى تعليم من خواص طباعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى اشخاص بعد أشخاص من غير تعليم كما ذكرنا فى انواع النبات والحيوان من الاشكال والالوان والخواص والقوى والافعال والمقادير وباقى الاحوال حافظها فى كل نوع على تبدل الاشخاص وتغيرها فى الازمان هو واحد باق لامحالة غير متبدل ولا فاسد فالا شبه والاولى فى طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة فى الروحانيات الملكية نعرفها ولا نعرفها ويعرف بعضنا منها بعضا ولا يعرف البعض وبعضنا لايعرف ولايعرف بعضا .

فان قيل ان فلك الكواكب الثابتة له بجميع ما فيه حركة واحدة فله محرك واحد قيل صدقتم فى ان له محركا واحدا يحركه بجميع ما فيه من الكواكب وذلك المحرك ملك واحد لتلك الحركة الواحدة ولكن الكواكب اشخاص يجب لها ما وجب للسماء من الحياة والنفس والعقل وسائر ذلك بل هى به أحق بدليل أنوارها الفائضة عن صور هى نفوس اوعقول اوما شئت سمه من القوى الفعالة الالهية وهى متحركة فى فلكها بالوجه الذى علمت به حركة الفلك وحركتها

فيه دورية على مراكزها يدور كل واحد على مركزه وقطبه ولا يفارق بحركته موضعه من فلكه على ما ترى .

ويقول قوم ان تلك الحركة مرئيسة بالعان وذلك الاضطراب الذى يرى فى اعانها منها ولا يكون فى المتحيرة لكون كل واحد منها فى فلكه كالقلب الذى منه مبدأ حركة جميع البدن كذلك يكون منها وفيها مبدأ حركة افلاكها على ما قلنا فى الطبيعيات وانما هذا قول كلى فى معرفة الارواح والملائكة والجواهر الفعالة المفارقة للاجسام المحسوسة . واما التفصيل فمن علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستدلال .

الفصل السادس

كلام فى الحركة وما يشبهها (١) مما فيه بعدية وقبلية على الاستمرار على وجه يليق بهذا العلم

كان قيل فى الطبيعيات ما اثبت به ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك بتلك الحركة . واوضح البيان بدليله فى الحركة المكانية وقيس بها على غيرها من الحركات الاخر . وقيل فى بيان ذلك ان الحركة مجموع معان متفرقة فى المعقول مجتمعة متحدة فى التسمية والوجود يكون بمجموعها المتحرك متحركا وذلك ان المتحرك بحركته المكانية يكون فى مكان ويزول عنه فيصير فى مكان آخر فتكون حركته مؤلفة المفهوم من مماسة شئ ومفارقته ومماسة شئ آخر بعده ولا تجتمع المماسة الاولى مع الثانية فى الوجود ولا تجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة فان المماسة الاولى قبل الزوال والثانية بعده ولا يعقل الزوال عن من دون الى بل يتصور فى الحركة الموجودة من والى وقيل ان الحركة لا يمكن ان تكون للمتحرك بذاته لذاته وعن ذاته بل عن محرك آخر هو غيره لانها ان كانت له بذاته عن ذاته وهى مجموع مماستى من والى اعنى ما منه تحرك وما اليه تحرك مع الزوال المعقول الذى به ترك المتحرك ما منه وطلب ما اليه فانها هو الذى له بذاته وانها الذى له بسبب غير ذاته فان كانت المماسة الاولى للمتحرك

---

(١) صف - نسبتها

بذاته ومقتضى ذاته فلايجوز ان يفارقها ويزول عنها بذاته وان كانت المماسة الثانية التي هي مماسة ما اليه له بذاته فكيف كان مفارقا لها حتى تحرك اليها ولا يكون الابسبب يبعده عنها وكذلك الزوال وقد رضت الحركة التي هي المجموع بغير سبب خارج عن الذات فالمحرك اما ان يكون هو سبب المماسة التي منها مثل من جعل حجرا في مكان في الهواء وخلاه فتحرك هابطا طالبا الحيز فامنه وهو موضعه الذي كان فيه في الهواء لم يكن فيه بذاته بل مما اليه وهو الحيز الطبيعي هو الذي طلبه بذاته ولو بقي فيه مهما بقي لما طلب الحركة بذاته فالذي اوجب الحركة له الى الحيز الطبيعي هو الذي طلبه ونقله الى غير الحيز الطبيعي حتى تحرك عنه بطبعه ثم هذا الحيز الطبيعي لو طلبه الجسم بذاته ومن حيث هو جسم لقد كان يكون طبيعيا لكل جسم لكنه انما يطلبه بذاته بعض الاجسام فهو طبيعي لبعض الاجسام فالمحرك اليه هو شيء يخص بعض الاجسام دون بعض كما قلنا وهو المحرك اليه والمسكن فيه لكن هذا شيء موجود في المتحرك اعني المحرك الى الحيز الطبيعي وذلك شيء خارج عن المتحرك وهو الذي حركه الى الحيز غير الطبيعي وتركه فيه فكان سببا للحركة الطبيعية بالعرض وللقسرية بالذات فصح هذا البيان في حركات الاجسام التي تنتقل بها من مكان الى مكان .

واما الحركة الدورية التي لا يترك المتحرك بها مكانا ولا حيزا ولا يطلبه فالمتحرك بها تارك طالب ايضا وان لم يكن فيه ترك المتحرك بجملته لجملة مكانه وكليته بل الاجزاء تطلب الاجزاء وتترك الاجزاء اعني اجزاء المتمكن لاجزاء المكان على انه لا يوجد في الافلاك المتحركة بالحركة الدورية اجزاء بالفعل متميزة بالانفصال لكن فيها زوال بعد زوال غير منفصل بل ذاهب في الحركة على الاستمرار والاتصال ولا يخالف مخالف في ان تلك الحركة استبدال احوال في الوضع بالنسبة الى المجاور المماس او المحاذي وفيها ترك وطلب وهو معنى الحركة وان لم يكن منفصلا بل ذاهبا على الاتصال ولا يكون المتروك فيها من الحالات والهيئات الوضعية مطلوبا بالذات ولا المطلوب متروكا بالذات فهي تقتضي تركا وطلبا

بسبب غير الذات ايضا فذلك السبب هو الفاعل المؤثر المحرك والجسم القابل المنفعل هو المتحرك عنه فذلك السبب المحرك اما ان يكون فى المتحرك كما كان السبب المحرك للحجر الى الحيز الطبيعي واما خارجا عنه كالسبب الحامل للحجر الى الحيز غير الطبيعي الذى كان سببا لحركته الطبيعية بالعرض والقسرية الحاملة له الى الحيز غير الطبيعي بالذات وعلى سائر الاقسام فالمحرك اما ان يكون محركا بكونه متحركا كما تحرك بحركته كتحريك المركوب للراكب والجار للمجرور والدافع للمدفوع واما ان يكون محركا غير متحرك ، قال القدماء كتحريك العاشق للمعشوق فان العاشق يتحرك الى المعشوق من ذاته لا بحركة من المعشوق ولا فرق فى ذلك بين المعشوق المذكور وبين الحيز الطبيعي المطلوب الذى يتحرك اليه الجسم الذى هو طبيعي له ويكون هو السبب المحرك لا بان يتحرك بل بطلب المتحيز له ومثله تحريك المغناطيس الحديد بجذبه اليه لكنهم يقولون ان الحركة الى الحيز الطبيعي بطلب من المتحرك للحيز لا بجذب من الحيز للتحيز وحركة الحديد الى المغناطيس تكون بجذب من المغناطيس له .

واستدلوا على ذلك بان هذه الحركة من الحديد الى المغناطيس تبطل بحال تطرأ على المغناطيس مثل مسح الثوم عليه ولا تبطل بحال تطرأ على الحديد من امثال ذلك فهذه هى الاشياء المحركة للجسم المتحرك من خارجه اما بحركة المحرك الذى من خارج كالدافع والجار والحامل واما بغير حركة من المحرك كالحيز الطبيعي والمغناطيس والمعشوق وان كان المعشوق والمغناطيس من قبيل واحد من جهة التحريك فيبقى تحريك المحرك للمتحرك وهو فيه كالحرارة التى هى طبيعية فى الجسم الطبيعي والنفس فى ذى النفس فاما الطبيعة فانها مسكنة بالذات محركة بالعرض اعنى مسكنة للجسم الطبيعي مادام فى حيزه الطبيعي ومحركة له اذا خرج عنه وعن حالاته الطبيعية فى اعادته اليها واما النفس فان الواحد منا يشعر من ذاته برويته فى حركته الارادية ويشعر فى رويته بما يتجدد ويتصرم من خواطره وخيالاته وذكره ونسيانه وفكره وعلمه ومعرفته التى توجب حدوث

ما يحدث

ما يحدث وبطلان ما يبطل من رويته وارادته وعزيمته فى حركته فيتحرك حركة واحدة ذات اجزاء بعزيمة واحدة تتبعها عزائم تتجدد وتتصرم بحسب ما يستجد من حركته ويترك من اين قبل اين بعد اين كما يعزم على سلوك مسافة ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من والى فتكون عزيمته الواحدة بحسب ارادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة ثم يشرع فيها بنقل قدميه خطوة بعد اخرى من بعيد المسافة الى قريبها ومن القريب الى الاقرب منه .

فاذا تحرك الخطوة الاولى كان لحركته طرفان هما الابعد من النهاية المطلوبة وهو اول المتروك الى ما هو اقرب منها وهو اول الخطوة الثانية فيريد بعزيمته الجزئية فى ابتداء حركته الخطوة الاولى لاجل ارادته الكلية فى المسافة بكليتها لنهايتها المطلوبة ولا يقدر عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الابعد الى الاقرب فيتصور بذهنه نهاية الخطوة الاولى وانه يقطع بها جزءاً من المسافة المطلوبة تقرب به من النهاية المطلوبة ويريدها ويعزم عليها فيحرك قدمه بالانتقال من بدايتها الى نهايتها ويعرف انه وصل الى نهاية الخطوة الاولى وان نهاية الخطوة الثانية كذلك فيريد فيتحرك ويتحرك فيريد ارادة تتقدم حركة وحركة تتقدم ارادة فيستمر كذلك فى الذهن ارادة بعد ارادة لحركة بعد حركة وتكون تلك الارادات الجزئية لاجل الارادة الكلية لتلك الحركات الجزئية من اجل الحركة الكلية يتحرك فيريد ويريد فيتحرك .

ويكون ذلك للطائر المتحلق فى الجو على الاتصال الذى لا انفصال فيه وللماشى بانفصال اجزاء يتبع بعضها بعضاً فالمنفصل والمتصل فى ذلك سواء من جهة تجدد الارادة وتصرمها لتجدد الحركة وتصرمها فقد حاذت الحال فى الذهن من التصور بعد التصور والارادة بعد الارادة للحال فى الوجود من الحركة بعد الحركة وفى الارادات الجزئية على الاتصال وعلى الانفصال لاجل الارادة الكلية كالحركات الجزئية على الاتصال او على الانفصال لاجل الحركة الكلية فللنفس المحركة فى تحريكها بالارادة حال يضاهى الحركة فى التجدد والتصرم

على الاتصال اوعلى الانفصال .

وهذه الحال يشعربها الانسان من نفسه فى ذهنه لا فى اراداث حركاته فقط بل وفى ملحوظاته بذهنه امامن مدد محسوساته او من خزانة محفوظاته اذا اعرض عن محسوساته فيرى الذهن لايقر على ملحوظ بالتذكر من المحفوظات بل ينتقل بروية وارادة كن يتذكركلاما حفظه مثل ابيات من الشعر اورسالة فيبتدئ الذهن من اولها فيلحظها اولافاولالفظة بعد اخرى حتى ينتهى الى آخرها اوبغير روية كما يسنح للاذهان عند من يتأمل حال ذهنه فى اليقظة والمنام فاما ان يكون ذلك بحركة المحفوظات الملحوظات مترددة على مرآة الذهن حتى يستجليها باالاحظة وهى ثابتة اولها قبل ثانيها وسابقها قبل تاليها واما ان تكون بحركة النفس مستحيلة لها اوبحركتهامعا .

واقول ولايمكن ان يكون ذلك بحركة من المحفوظات والملحوظات فانهامالايتحرك بذاته بطبع ولابارادة وانما هوبحركة النفس مع سكون المحفوظات والملحوظات والدليل على ذلك ان المحفوظات فى وقت ماتتذكرها بالروية نتذكرها على الصورة التى حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر ويعسر علينا التشويش والقهقرى ولوكانت الحركة منها لاختلفت الحال فى ذلك ولم يلزم ان ترى وقتا على حالتها الاولى .

فللنفس حالة هى حركة اوكالحركة وهى علة الحركة فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير من تجدد وتصرم فمن شاء ان يسميها حركة سماها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم ينا قش عليه وهى علة الحركة الارادية .

والقدماء يقولون اذا اشترك فى اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول فالعلة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة متحركة بذاتها فى متصوراتها وملحوظاتها وعزائمها وارادتها حركة بذاتها هى العلة فى تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات وهى حركة غير ناقلة ولامحركة(١) من مكان الى مكان بل حركة من الذات(على الذات - ٢) بالذات وعلى ما فيها بالعرض لان النفس تطلع بذاتها على

---

(١) كو - محرجة (٢) من صف ذاتها

ذاتها اطلاعاً على الاتصال فتلحظ ما(١) فى ذاتها من محفوظاتها وسوانح خواطرها وتصوراتها بالعرض وفى اثناء ملاحظتها لذاتها فحركتها الروحانية شبيهة بالحركة الدورية لانها لاتخرجها عن ذاتها وما فى ذاتها كما لا تخرج الحركة الدورية المتحرك بها عن مكانه الى مكان آخر، فللنفس كما قلنا فى علم النفس حركة هى علة الحركة المحسوسة وليست من جملة هذه الحركة المحسوسة فكذلك لكل فاعل بالروية والارادة من العلل الاوائل حركة عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية بها يحرك ما يحرك بارادته وبها يستجد ويترك ما يفعله من افعاله.

ولو رام الواحد منا ان يثبت ذهنه على ملحوظ بعينه زمانا ما لما قدر فهذه الحركة بالطبع والروية معا ولا تستولى عليها الروية دون الطبع مقابل قد يستولى عليها طبع النفس دون رويتها كما قلنا (فى المنام—٢) وتكون الملحوظات الذهنية تتجدد وتتصرم امابحركة النفس فى ملاحظة مستودعات الحفظ وامابحركة الملحوظات الطارئة من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من جانب آخر كما يكون من جانب الملائكة والارواح التى تناجى نفوسنا من حيث نشعر ومن حيث لا نشعر فى اليقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة جسمانية حركة معقولة روحانية لامحالة والحركة هى العلة الموصلة قديم العلل بحديثها والواسطة بين سابقها ولاحقها فعلل الحوادث من حيث هى حوادث بعد ما لم تكن هى الحركة اما الجسمانية المحسوسة واما الروحانية المعقولة غير المحسوسة وعلة الحركة المحسوسة الجسمانية هى الحركة المعقولة الروحانية وعلة ما فى المعلولات منها هو ما فى العلل اعنى حركة العلل علة حركة المعلولات من جهة الحركة واعنى بقولى من جهة الحركة ان النار علة الاحراق والحركة علة تجدد الاحراق فان الحركة تنقل الحطب الى النار او تنقل النار الى الحطب فتوجب لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق بلقائه له فعلة الاحراق النار وعلة تجدد الاحراق الحركة التى نقلت المحترق الى المحرق او المحرق الى المحترق فالحركة علة الحدث والحادث معلول علته من جهة حصوله موجود الا من جهة حدوثه

(١) كو— ما فى ذاتها بالذات ومحفوظاتها(٢) من كو

لان حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرمد والدوام فان وجود المعلول منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة وعلل الحوادث هي موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذه في الطبيعيات دون الالهيات بل هو في الكل على حد سواء .

الفصل السابع

في اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث (١)

العلل الموجبة لوجود ما يوجد عنها من المعلولات اولا وبالذات تكون على ضربين احدهما ما بالطبع والثاني ما بالارادة وما بالطبع يصدر عن الذات من حيث هي هي وما بالارادة يصدر عنها عن علم ومعرفة وارادة حاتمة عازمة والعزم يكون بعد الروية المستعرضة المتأملة للشيء الذي يراد فعله وايجاده بحسب لوازمه وغايته حتى لا يكون فيها ما يوجب عند المروي منع فعل ما يسنح في الروية فان المريد يسنح في رويته المراد لغرض ما ولغاية فان كان الغرض والغاية هو ذلك المفعول بعينه كالخير المحض مثلا الذي هو مقصود المريد كان الغرض الاول المفعول هو الغاية .

فان كان الفاعل يفعله لذاته ومن اجل ذاته فالفاعل هو الغاية التي من اجلها والمفعول هو الغرض المقصود وان لم يكن المراد هو الخير المحض المقصود عند الفاعل المروي بل ما يسوق الى الخير ويسببه كان المفعول هو الغرض القريب والغاية هو المقصود المطلوب الآخر الذي من اجله والروية تستعرض في مثله المسببات والاسباب الوسطى وما يلزمها ويتسبب عنها حتى تنتهي الى الغاية القصوى فان كان الذي يلزمها ويتسبب عنها مما لا يكرهه الفاعل ولا يأبى وجوده تم العزيمة وفعل لاجل غرضه المقصود وان تسبب ولزم فيما يلزم من الاسباب والمسببات التي تتسبب من مفعوله ما يكرهه ويأبى كونه ترجحت رويته وترددت فان كان ايثاره الغرض اكثر من كراهية ما تسبب ولزم بالغرض حتى ترجح الايثار على الكراهية تم العزيمة وفعل وان رجحت الكراهية لما يلزم

(١) كو- بالحدوث .

ويتسبب

ويتسبب بالغرض من وجود الغرض ترك وان تساويا عند العاقل المريد وهو تارك لم يفعل او هو يفعل لم يترك وانما يكون فاعلا لذلك عن غير معرفة تامة سابقة بل حاصلة لاحقة ويترك فلا يفعل قبل ان يفعل اذا اسبقت له المعرفة بالموجب والمانع من غير ترجيح اومع رجحان الكراهية لما يلزم فان فعل عن غير معرفة لما يرجح الكراهية لما يتسبب ويلزم ثم عرفه بعد ان شرع فى الفعل رجع عن فعله وابطل مفعوله الذى لزم عنه من ذلك ما لزم .

فالذى يحيط علما بالاسباب والمسببات ويسعهما معا لا تتوقف عزيمته عن رويته ولا يرجع عن فعله بعد عزيمته والذى لا يحيط بذلك علما بل يعلم الموجبات فيفعل فاذا عرف الموانع بعد فعله عاد عن فعله وندم فهذه حال الفاعل بالروية والفكر وهى استقراء الاسباب الموجبة والمانعة بحسب الغرض والغاية المقصودة والموانع اللازمة المكروهة فهذا حكم الفاعل بالارادة .

والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الافعال كما فى السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد فى كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا ومنها ارادات تتجدد وتتصرم مثل الارادة الموجبة لاشخاص الكائنات الفاسدات فى كونها وفسادها ابنا بعد اب وابا بعد جد ومستأنف بعد سالف فالارادة لها تتجدد وتتصرم وبحسبها يكون تجددها وتصرمها وكذلك فى جزئيات الحركات من الذوات (١) المعقولة واجزائها فان الدائر يدور بحسبها والمحرك يحرك على نسقها يريد فيحرك ويحرك فيريد ارادات على الاتصال لا ينفصل القبل فيها عن البعد بل يستمر استمرارا واحدا لكون واحد يتصل فيه التصرم بالتجدد او ارادات منفصلة لاكوان منفصلة ينقطع التجدد فيها عن التصرم والتصرم عن التجدد وينفصل فيها الكون عن الكون والفساد عن الفساد فى موضوع واحد يتحرك ويسكن او موضوعات كثيرة تكون وتفسد كما نرى فى عالم الكون والفساد من الحركات المنقطعة والكائنات (٢) المفترقة والمجتمعة مما يكون بالروية منها فسبب الحركات

(١) صف ـ الدورات المعقولة (٢) كو ـ الكليات .

الارادية الارادة وسبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها وسبب عودها (١) عودها فالارادة بسبب الحركة السابقة مثلا من - ا الى - ب - .

ثم المعرفة بالوصول الى - ب - بسبب الارادة للحركة من - ب - الى - ج وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى تكون سببا لحصول الحركة الثانية من - ب - الى - ج - والمعرفة بالوصول الى - ج - الحاصل من الارادة الثانية تكون سببا للحركة من - ج - الى - د - وكذلك على الاتصال .

فان انفصلت الحركات من المتحرك الواحد فى المسافة الى مسافات كان الدور فيها كذلك ارادة الاولى منها سبب حصولها المعرفة بحصول الاولى وحصول الاولى سبب لارادة الثانية وارادة الثانية سبب لحصولها فتنفصل ازمان الحركات بازمان الارادات وازمان الارادات بازمان الحركات هذا فى المنفصلات واما فى المتصلات فتتصل الارادة بالارادة والمعرفة بالمعرفة والحركة بالحركة من غير انفصال بل يستمر ذلك معا وتكون الارادة مساوقة للحركة والحركة مساوقة للمعرفة فتوجب الارادة حركة وتوجب الحركة معرفة وتوجب المعرفة ارادة فيتصل ذلك على الاستمرار ولا ينفصل فيما لا ينفصل من الحركات فتساوق الحركة الدائرة معرفة بحصولها دائرة وتساوق المعرفة الدائرة ارادة توجبها دائرة يكون التجدد والتصرم فى المسافة مساوقا لتجدد وتصرم فى المعرفة والتجدد والتصرم فى المعرفة مساوقا للتجدد والتصرم فى الارادة اعنى الارادات الجزئية عند المريد للحركة الكلية الارادية تجدد وتصرم فى ارادته الجزئية يوجبه التجدد والتصرم فى معرفته الزمانية التى يوجبها التجدد والتصرم فى الحركة الموجودة .

فهذا التجدد والتصرم عند المتحرك فى حركته هو الذى يسمى حركة فان سمى التجدد والتصرم فى المعرفة المساوقة له فى الارادة المساوقة للمعرفة حركة سمى كل متحرك بالارادة متحركا وكانت الحركة الحاصلة فى المتحرك عنه مسببة

(١) كو - وجودها .

حركته التي له في نفسه بمعرفته وارادته الجزئيتين الحاصلتين عن ارادته ومعرفته في الكليتين .

وبالجملة ما يتجدد ويتصرم عند المريد من الارادة هو سبب ما يتجدد بالارادة وعنها وما يتجدد للمريد مما يسنح ويزول من الخواطر هو السبب في تجدد ما يتجدد وعدم ما يعدم من الارادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من المرادات، فللمريد معرفة وشعور باشياء يلحظها بسره ويتركها الذهن ويتحول عنها الى غيرها مما في سره من المحفوظات او مما يرد عليه مما يدركه من خارج من واردات المعارف الحسيات وغيرها فبحسب ما يتجدد له مما يلحظه ويتركه من ذلك تتجدد له الارادات بالخواطر والافكار وبحسبها يتصرف في المرادات .

فلكل حركة تصدر عن محرك بارادة حالتان شبيهتان بها في ذلك المحرك تساوقانها معا في التقدم والتأخر والقبلية والبعدية وهما الشعور والارادة الجزئيتان يشعر فيريد ويريد فيفعل ويفعل فيشعر بفعله المتقدم فيريد ان يلحق به الثاني والثالث بالثاني والرابع بالثالث اولا يلحق بل يقف عند مقتضى الارادة ولا تفتر الذات المدركة المريدة من تردد بالملاحظة في المدركات على الاستمرار بل تكون ابدا مطلعة ملاحظة لاشياء مما في الذهن ومن الواردات معا وقبل وبعد وبحسب ذلك تكون ارادتها التي تستجدها والتي تتركها وتعرض عنها معا او قبل وبعد فكل محرك بالارادة متحرك بالتردد والتصرم والتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته لكن الحركة الاولى له بذاته وعن ذاته وهي السبب في الحركة الثانية الصادرة عنه في غيره .

فالقول بان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك (١) يكون حقا ايضا بهذا المعنى من اجل ان الارادة غير المريد والمدرك المشعور به غير المدرك وغير الادراك والشعور فالمحرك بالارادة له حركة في ذاته وفي ارادته بحسب معارفه وسوانح ملحوظاته التي هي غيره .

---

(١) صف — عن المتحرك

فاما ان يتحرك المتحرك بذاته بغير سبب يوجب حركته غير ذاته فلا، فعلى هذا الوجه تكون الحوادث الارادية فى العالمين اعنى العالم الازلى وما يصدر عنه وعالم الكون وما يتجدد فيه .

واما الحوادث والحركات الطبيعية باسرها فهى خارجة عن الطبيعة فان الطبيعة تقتضى القرار والثبات على الاحوال الطبيعية مثل السكون فى الحيز والثبات على الكيفية الملائمان للطبيعة ويطرد ذلك فى كل ذى طبيعة لا ارادة له واذا اطرد فيها باسرها فى كل واحد من ذاته فليس لاحدها من ذاته حركة ولا تغير ولا لبعضها من بعض فان المحرك يتحرك وليس فيها ما يتحرك بطبعه فاسباب الحركات فيها ترجع الى محركات غير طبيعية قاسرة لها ومخرجة لها عن احوالها الطبيعية فيتحرك فى ذلك الخروج اما حركة المكان واما حركة الاستحالة واما كلاهما وهو من قاسر لا يفعل بطبعه بل اما بقسر آخر من قاسر آخر كما يحرك الحجر الحجر واما بارادة كما تحرك اليد الحجر وتنتهى السببية الاولية الى الارادة والحركة الارادية فاسباب الحوادث الطبيعية والارادية ارادية لا محالة واسبابها الشعور والارادة المذكورين والقسر يتسبب فى البين اعنى بين الارادى والطبيعى فاذا اعاد الطبيعى بحركته الطبيعية الى حاله واينه الطبيعيين فليس مرجوع السببية فى ذلك الى طبيعته بل الى القاسر الذى اخرجه عن الحالة والاين الطبيعيين حتى اعادته الطبيعة بالحركة اليهما والقسر راجع الى الارادة فاسباب الحركات باسرها فى عالم الكون والازل هى الارادة لا محالة، فهكذا تتصل العلل والمعلولات الدائمة بالحادثات فى السبب والمسبب اعنى من جهة الارادة والمعرفة الذاتيتين الدائرتين بالعلية والمعلولية احدهما على الآخر كما قيل فاما ما يقتضيه طبع المريد فان ارادته لا تستولى عليه فى الابطال ولا فى الايجاب بل يريد ما يريده بحسب موافقته فان خالفت ارادة مريد طبعه فاما ان لا تكون الارادة والطبع معا لشىء واحد بل لشيئين مقترنين مثل ارادة نفس الانسان وطبيعة جسده فان النفس والطبيعة فى بدن الانسان ليسا شيئا واحدا بل هما شيئان مقترنان بحلولها فى ذلك الجسد فاما ان يكون الطبع

والارادة

والارادة لشيء واحد وتناقض الارادة الطبع فلايكون ذلك لاجل الطبع في نفسه بل لطلب شيء آخر هو اوفق للطبع مما تضته الارادة فيه ومنعته عنه كما يناقض الحقود والحسود نفسه ويردها عن مقتضي طبيعتها في الحقد والحسد ايثار الثواب الآخرة الذي هو الذ عندها وانسب اليها من الحقد والحسد اوللهرب من شيء آخر هو اكره عندها من الصبر على ذلك المكروه بالطبع مثل الحذر من العقوبة التي هي شر عليها من الصبر على ما حقدت لاجله اوحسدت عليه ويكون ذلك من المريد بعلمه ومعرفته اللذين اوجباعنده مخالفة الطبع لموافقته اعني اوجبا مخالفة لالعين المخالفة بل لموافقة اوفق فاما ما لايعترضه ولايعارضه معارض يوجب اويمنع فارادته تريد لاجل طبعه وبحسبه كما يريد السخي الاعطاء والجواد الجود والكريم الكرم والرحيم الرحمة والخير الخير والشرير الشر فتخدم الارادة الطبيعة فان الارادة تريد لغاية ومن اجل شيء واذا استقصيت في نظر ذلك الشيء وجدته مقتضي طبيعته كجود الجواد وكرم الكريم والطبع لايفعل لاجل شيء بل لذاته كالجواد يجود لا لاجل انه جواد فالارادات الاولى من العلة الاولى مسلطة على الكل لا يعارضها معارض ولا يناقضها مناقض ولاتخالف الطباع الاولى الالهي فلاتخالف ارادته جوده ولا كل ماصدر عن ذاته لذاته ومن اجل ذاته فانه لايفعل لاجل شيء غير ذاته . واما ارادته التوابع واللواحق بعد الارادة الاولى فانها تكون من اجل الاشياء وبحسبها فتوجبها وتسلبها الاشياء مثل ارادة عقوبة المذنب تناقضها ارادة رحمته وغفران خطيئته لاجل توبته وما يتبع من حسناته فهو سميع الدعاء بهذاالمعنى ينقم ويرحم ويعاقب ويثيب فيكون هذا بحسب ارادته الجزئية المتسببة من معارفه الجزئية بجزئيات خلقه ويكون مساق ذلك في الغاية اليه ايضا فيكون هو الغاية القصوى في افعاله الكلية والجزئية والدائمة المستمرة والمتجددة المتصرمة وجب ذلك بحجة فنسق على ماقلنا ولايمتنع بحجة مماقالوا وانما كان ذلك بحسب الاستقصاء في النظر والتوسط فيه فكان المتوسط استدرك على اوائل النظر

العامى والاستقصاء اعاد الامر بالجملة اليه على ماير يه التامل والتصفح لسائر ماقلناه الى هذا الموضع .

الفصل الثامن

فى القضاء والقدر

الذى يدل عليه العرف اللغوي من لفظة القضاء هو الحكم القاطع والامر الجزم الذى لايراجع يقال قضى له اوعليه وحكم له او عليه او فيه بكذا وسميت بالقضية كل مسئلة فيها حكم جزم بات بنفى اواثبات او قبول اورد، ولفظة القدر مأخوذة من التقدير والتقدير يقال بالذات على المقادير وبالعرض على ذوات المقادير من اجل مقاديرها فالاول كالجسم وطوله وعرضه وعمقه والثانى كالبياض والسواد اللذين يقدر ان فى بياضيتهما وكمية انبساطهما بما فيه من سطوح الاجسام ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير وذوات المقادير كالحرارة والبرودة فى شدتهما وضعفهما وكالاخلاق والعلوم والمعارف ونحوها مما لاطول ولاعرض ولامقدار ولاتقدير له بالذات .

والمتداول من لفظى القضاء والقدر بمعنييهما يقال على ماكان ويكون من الحوادث فى عالم الكون والفساد مما سبق فى علم الله تعالى وحكمه اولما جرى ويجرى بمقتضى حركة الافلاك وكواكبها، والقضاء من ذلك هو الامر الكلى اما الذى فى سابق العلم واما الذى فى حركة الافلاك، والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص فى وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه واسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والاذى والخير والشر والسعادة والشقاوة . ومثال ذلك من علم الله تعالى وملائكته انه قضى فى علمه السابق بموت كل انسان وقدر فى تفصيل قضائه اعمارهم وآجالهم الطبيعيه والعرضية على اختلافها واسبابها البعيدة والقريبة تقديرا محدودا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره باجل طبيعي وموت هرمى فى الارض الفلانية فى يوم كذا

من شهر كذا من سنة كذا و موت عمرو بعد خمسين سنة من عمره باجل عرضى و موت اخترامى بعلة عرضية فى يوم كذا و على حال كذا وكذلك فى غيره من الآجال بل فى سائر الاكوان و الافعال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر اذا حقق فيهما النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعتبر .

و ينقسم القائلون بهما الى فرقتين بمذهبين مختلفين فتقول فرقة بعمومه وشموله لسائر الحوادث و الاكوان من الوجودات و الاعدام .

وتنقسم هذه الفرقة ايضا الى فرقتين احداهما تنسبهما الى ماسبق فى علم الله تعالى منهما و يقولون انه يعلم علما قديما ازليا بكل ما كان ويكون فيوجد و يعدم فى جميع العالم ويحيط علمه فى ذلك بالجزئيات والكليات و ينتهى الى سائر الاجزاء والجزئيات على التقدير الذى يكون عليه فى حدود الزيادة والنقصان وفى المكان و الزمان فلايحدث شيء ولايعدم ولايكون ولايفسد من اصغر صغيرا واكبر كبير الاو قد سبق فى علم الاول(١) الذى هو العلم الاول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات فى سائر الاوقات وهو ثابت فى علمه كما يثبت فى اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون و الفساد ولا يخالفه فى صغيره ولا كبيره وانما يكون جميع ذلك بحسب ماسبق فى العلم الاول .

والفرقة الاخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك باسره فى قليله وكثيره على ماقلنا فى العلم و تنسب القضاء والقدر الذى يحكمون به فى سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كيفياتها وتقديراتها وازمانها الى حركات الافلاك وكواكبها وجريها على سنن واحد محدود لا اختلاف فيه وتعلق الحوادث (٢) كلها بها .

ويقولون ان الذى يتعلق بالقدر المحدود ولا يخرج عنه فى عدم ولا وجود ولا فى زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو ايضا مقدر محدود .

والفرقة الثانية من الفرقتين الاوليين تقول بذلك من جهة علم الله تعالى السابق لكنها لاتقول بعمومه فى جميع الاشياء (٣) بل تخرج منه ما دخل تحت الاوامر والنواهى الشرعية قالوا ان الحكمة الالهية فرغت فى اول الخلق بالقضاء والقدر

---

(١) كو - الازل (٢) صف الحركات (٣) كو - ذلك .

من جميع ماكان ويكون وجعلته ضروريا وكالضروري واخرجت من ذلك مايتعلق بالاوامر والنواهي الشرعية فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والامكان حتى يكون منه مايكون ويبطل مايبطل باختيار الانسان ليستحق بذلك الثواب على ما اطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولولا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلما وعبثا والله تعالى يجل عن ان يقضي على العبد قضاء حاتما بالمعصية ثم يعاقبه عليها اوبالطاعة ويخصه بالثواب عنها .

وبين هذين الفريقين القائلين بالقضاء والقدر المختلفين في عمومه وخصوصه مع اشتراكهما في نسبته الى علم الله تعالى خلاف دائم وجدال طويل فاما الفريقان المتفقان في عمومه المختلفان في نسبته الى علم الله تعالى والى حركة الافلاك والكواكب فقد جمع القدماء فيه بين المذهبين ولفقوا بين المقالتين .

فقالوا علم الله السابق حوى ذلك باسره وكان فيما حواه من ذلك حركات الافلاك والكواكب وما تقتضيه فكل ما عداها عنها وبحسبها وهي فبحسب امر الله تعالى وتقديره . ومن انظار الفرقة التي اخرجت من القضاء والقدر ما يتعلق بالتكاليف الشرعية قولهم ان الله تعالى امر ونهى ووعد وتوعد بحسب طاعته ومعصيته في امره ونهيه للطائع والعاصي ولايكون الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية الا في امور يمكن المامور بها والمنهي عنها فعلها وتركها حتى يستحق بالطاعة في الفعل والترك الثواب وبالمعصية فيهما العقاب والا لكان ذلك عبثا وجورا من مكلفه . اما العبث فلان الثواب الذي وعد به والعقاب الذي توعد به لاجلهما لايتعلق بهما . واما الجور والعدوان فلانه ان تعلق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة فيهما (١) مما لا يقدر المامور على التفصي عن المقدور منهما والمقدور من جهة الآمر الناهي ايضا فكيف يأمر بشيء قد منع المامور به عن فعله او ينهى عن شيء لمن يلزمه بفعله قهرا (٢) كمن اضطر غلامه الى كسر آنيته وعاقبه على ذلك .

وقال الآخرون الذين هم القدريون حقا وهم الذين عموا بالقضاء والقدر كل

---

(١) كذا ـ ولعله فيها ـ ح (٢) صف ـ فهذا

شيء ان الله تعالى ملك سلطان يتصرف فى ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب اليه ما ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور .

وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك الى حركات الافلاك والكواكب الجارية على سنن واحد ان هذا كذا جرى ويجرى واستمر ويستمر لا يتعلق برضا رب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون الا ما تجرى به حركات الافلاك والكواكب ويتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الاوامر الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيا وعاصيا سعيدا ينيل خيرات الدنيا وحرمانها وانما السعيد من جرت لـه الافلاك والكواكب بالسعادة واسبابها والشقى من جرت له بالشقاوة واسبابها فكان ممن عم بالقضاء والقدر من رد القول بما جاءت به الشرائع وابطله. ومنهم من محل له وثبته(١) فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك الى الافلاك وكواكبها والمتمحلون والمثبتون (٢) هم الذين نسبوا ما نسبوه الى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا فى القدر الاول والقضاء الذى سبق فى الازل فلا يكون الا كذا وكان فى التقدير الطاعة والسعادة معا والمعصية والشقاوة معا فمن قدر له احدهما قدر له معه رفيقه .

ورفع قوم القضاء والقدر مطلقا فى مقابلة من اثبته مطلقا وقالوا ان الكل ليس يتعلق بارادة مريد ولا عزيمة عازم يقضى به ويقدره بل اتفق كما اتفق وعلى ما اتفق ويتفق .

وعورض القائلون بخروج ما فيه الاوامر الشرعية عن ضرورة القضاء والقدر وتركه فى حيز الامكان حتى يعمل به العاملون ويخالف المخالفون (٣) فيستحقون هؤلاء الثواب ويجب على اولئك العقاب، فقيل لهم ولم لم ينعم الله تعالى على خلقه بالثواب بغير تكليف ويخلصهم من العقاب . ألستم تقولون بان التكاليف التى كلفهم لا تعود عليه بمنفعة تصله ولا مضرة تندفع عنه فاى حاجة به

---

(١) صف – بينه (٢) صف – المتنبهون (٣) الى هنا انتهت نسخة – صف .

الى هذا التكليف . فقالوا فى الجواب ان الله تعالى فعل ذلك لعنايته فان عطية الاستحقاق فى مذهب العقل اتم وافضل من عطية التفضل عند المعطى فلذلك عرض تعالى عبيده لها حيث امرهم بالاوامر قبلها الطائعون وعملوا بها واتعبوا نفوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء فاستحقوا بذلك نعيما يثابون عليها به فقيل لهم وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقابا ولولم يؤمروا لما خالفوا فكما جاب الامر والنهى سعادة لبعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الآخر ولوكان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصى من الشقاوة ولم يفت الطائع شيء مما انعم به عليه فى جواب طاعته،فقالوا لان عقوبة العاصى اذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته فى سعادته فالتذ مع لذته بالسعادة بكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة اخرى بحيث يرى ما تخلص منه من البلاء وما صاروا اليه من نعماه فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين ايضا .

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء بسابق علم الله تعالى. ان الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الافعال بحسب ما خلق فيها من القوى واعطاها من القدرة والاستعداد للفعل والانفعال بحسب الدواعى والصوارف فعلم بحسب ذلك ما يكون منها فى كل زمان ومكان وبحسب كل داع وصارف فتقدرت بذلك الافعال والاحوال تقديرا بحسب الاسباب القريبة والبعيدة لايمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه واحاط بجميع ذلك علما فكان كما علم وعلم كما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر حدوده وامضى ما علمه وما قضاه بمشيئته ورضاه وجاءت الاقدار بحسب الاقضية فى تفصيل الجمل وتوزيع الاسباب ولم يبق عمن فى الوجود مما يمكن ان يكون وان لايكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ماسبق فى العلم الاول الذى هو علم الاول فكل شيء بحسب الوجود واجب ان يكون او واجب ان لايكون امادائما او فى وقت ما والواجب بحسب وقته ضرورى الكون وفى غير وقته ممتنع الكون وفى التقدير الذهنى

بحسب كونه ولا كونه مع اهمال ذكر زمانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون امكانا بحسب اذهان لا تحيط بقسمته علما او لا تعين له زمانا كمن يقول ان الشمس يمكن ان تطلع وان تغيب فيكون قوله صحيحا بالاعتبار الذهني . واما في الوجود فلا يكون الا بحسب الوقت المعين لطلوعها وغروبها فطلوعها في وقته واجب وغروبها في وقته واجب لم يبق فيه موضع للامكان فلا حكم لحاكم في الوجود ولا تصرف لمتصرف غير الحاكم الاول الذي قضى فامضى وامر فحتم وقدر ذلك تقديرا وقالوا لمن قال بالحكم الامكاني في الاوامر الشرعية وتعلقها بالارادة الانسانية ما سبق القول به من انه قضى بالسبب والمسبب وقدر الموجب والموجب فقضى لمن قضى بالطاعة والثواب وقدر له اسبابهما وحكم على من حكم عليه بالمعصية والعقاب وقدر له اسبابهما كما يشاء لمن يشاء لا يعارضه فيه معارض ولا يرده فيه راد ولا يجوز عليه فيه حكم عدل ولا جور فان المتصرف منا في ملكه لا يعارض ولا يحاكم ولا ينسب اليه جور ولا عدل ولا انصاف ولا ظلم . وانما يكون ذلك فيما بين المتعاملين المتصرفين فيما يملكون ولا يملكون . واما مالك الكل فلا يجرى عليه هذا الحكم .

مثال ذلك ان الله تعالى خلق زيدا معتدل المزاج كامل الصحة كيسا فطنا من اب رباه تربية حسنة ويسر له معلما علمه العلوم ومؤدبا راضه بمكارم الاخلاق فنشأ على ذلك وكان شديدا عاقلا لبيبا وخلق عمرا على ضد حاله في مزاجه وجبلته وابيه ومربيه ومعلمه ومؤدبه فكانت حاله بخلاف تلك الحال فكان الاول طائعا لاجتماع الاسباب الموجبة للطاعة عنده وكان هذا عاصيا على ضد ما عليه الاول لاجتماع الاسباب الموجبة للمعصية عنده وخالق الموجبات والاسباب التي يسرها لزيد دون عمرو هو الآمر الناهي فكيف يساوى في الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية بين من يسره لاحدهما بوجود اسبابه وموجباته ومنعه عن احدهما بعدم اسبابه ووجود اسباب ضده وبين من لم ييسره لذلك ولم يمنعه عن هذا ويثاب بعد ذلك او يعاقب على ما يسر له واعين عليه اوصرف عنه ومنع منه فلو كان الامر

فى العدل على مايزعمون فى الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية لقد كان من العدل التسوية بين المأمورين فى الاسباب المعينة والمانعة كما كانت التسوية فى الاوامر والنواهى فكيف يستوى فى ذلك من خلق عاقلا لبيبا كيسا فطنا ومن خلق جاهلا غمرا افظا غليظا غبيا ولكل واحد منهما من الدواعى والصوارف ماليس للآخر فليس العدل فيما تقولون ولا الجور فيما تنكرون فان الحكم بالعدل والجور فى ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعى والصوارف الباعثة والمانعة من الجبلة والخلق والاسباب الخارجية التى لايمكن انكارها فيسقط القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة الالهية فى القضاء والقدر .

وقالوا فى الاستحقاق اذا اثاب الله تعالى عبده الطائع لاستحقاقه بطاعته شريعته فشريعته هى التى عرضته لهذه النعمة فباى استحقاق خصه بها ورزقه تعلمها وانزلها عليه على يد من نقلها اليه وعلمه اياها واعانه بمزاجه المعتدل ونفسه الخيرة ومربيه الشفيق الحكيم ومعلمه العالم ومؤدبه الاديب وهذه كلها نعم مبتدأة قد صارت اسبابا بالنعمة الاستحقاق وهى من التفضل لا من الاستحقاق وما سببه تفضل فهو تفضل ايضا فاين الاستحقاق من الذى اسلف الله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه وكذلك فى المعصية وان كان العدل فى عقوبة العاصى حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنبه فاين العدل فى انزالها على من سبق فى علم المنزل لها انه لا يقبلها حيث لم يخلق له ما يعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها.

وقالوا ايضا ان هذا الاستحقاق ينبغى ان يكون الثواب فيه مساويا لقدر الطاعة والعقاب لقدر المعصية واين طاعة الانسان فى عمره القصير المدة من نعمة الخلود فى جنان النعيم ومعصيته من قدر بلائه وعذابه فى جهنم والجحيم وهل زيادة النعمة على قدر الطاعة بما يبقى اقدر الاستحقاق بحسبها ما يعتد به فاين العدل والاستحقاق فيما قيل .

فترجح بحسب هذا النظر حجج القائلين بعموم القضاء والقدر على حجج القائلين بخصوصه الذين اخرجوا الاوامر الشرعية من جملته ويقولون لهم ايضا

وهذه

وهذه لم تخرجت عن حكمه الذى وجب عن علمه هل علمها فيما علم ام لم يعلمها . ولا يسعهم ان يقولوا علم الكل دونها وان كان علمها فلا يمكن ان يكون الا على ما علم وبحسب ما علم فدخولها فى علمه يدخلها فى ضرورى حكمه الذى نسب اليه القضاء والقدر .

الفصل التاسع

فى الرأى المعتبر فى القضاء والقدر

فاما الذى انتهى اليه الآن النظر والاعتبار فى هــذه المسئلة فهو غير ذلك القول الذى كان البناء فيه على اساس وضعه من تقدم ونخالف ذلك فى اصوله وفروعه .

اما فى الاصول فانى اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شىء بعينه مما هو موجود فى وقته ومما قد كان وعدم ومما سيكون ويوجد فهو ممتنع فى نفسه غير مقدور عليه واقول بان الله تعالى لايحيط بذلك لايوجب فى علمه نقصا ولا عجزا لان المانع من جهة المعلوم لامن جهة العالم فان العلم انما يكون حاصلا بوجود المعلومات فى العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهى فكيف ما لا يتناهى فيما لا يتناهى اضعافا فالا يتناهى حاضرا فى وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده وهذا مستحيل فى نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى المحال وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده وانما تسع قدرة الله تعالى وعلمه لكل ما يشاء كما يشاء حيث يشاء من غابر سالف وموجود حاضر وكائن مستأنف لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه فهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة ووسعا فالقول بعموم الحكم الازلى لسائر الاقدار فى سائر الاكوان فى جزئيات الكائنات واجزائها واجزاء اجزائها التى لعلها لا تتناهى فى التجزئة فكيف فى الجزئيات فى الاماكن والازمان فمستحيل .

واما فى الفروع فان الطبائع والمطبوعات الجارية فى كل زمان ومكان على سنن واحد لا تتغير فانه يعلمها علما ازليا فان الحكم الواحد فى العالم الواحد والمعلوم الواحد والزمان الواحد منها لايخالف الكثير المتناهى وغير المتناهى . واما

الامور الارادية التي تختلف في الازمان والاشخاص والاحوال بحسب الدواعي والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فما لا يدخل في حد ولا حصر ايضا ولا يحيط به علم عالم واحد ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله تعالى على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله فيما يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته فالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على سنن واحد ولا يعم الاراديات بل يخص ما شاء الله على ما يشاء فيما يشاء وكذلك لا ينحصر ما يتركب منهما ويمتزج منهما اعني من الارادي والطبيعي في التأتي والتسبب . ومن ذلك القبيل يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب الى محض الارادة ولا الى محض الطبيعة بل الى تركيب يتفق بين الاسباب الارادية بعضها مع بعض وبين الاسباب الارادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد ولا يقدره مقدر .

مثاله ان زيدا اذا خرج من داره ومشى في محجة ابتدأ بالمسير فيها على خط ما في زمن معلوم وخرجت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على خط يقاطع ذلك الخط في زمان آخر وسارت سيرا بطيئا وسار الانسان اما سيرا حثيثا جاز الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم تصادفه أو سار سيرا بطيئا جازت العقرب ذلك الحد قبله او سيرا متوسطا كان منتهى حركة المتحركين فيه الى ملتقى الخطين معا فصادفته العقرب في حركته بحركتها على الملتقى فلدغته اوداسها فقتلها وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت على قصده بطبع ولا روية يقدران لها ذلك ولا قصده الانسان ايضا ولا يقدر على قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكهما بل يقدر الله على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء فاما ان يعم قصده كذلك في جميع اجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل موضع وفي كل وقت يكون فيه ذلك فلا لامتناعه في نفسه لا لعجز القدرة عنه فهي هذه الاسباب الاتفاقية التي لا تنسب الى طبع ولا روية . ومن زعم انها تنحصر بأسرها في القضاء وتتجدد

في

في القدر فاما ان لايتصور ما يقول واما ان لايقصد الحق فان القول بغير تصور يسهل على القائلين وهذا اصل في العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم الله تعالى .

واما الفروع في كلامهم فالذين نسبوه الى حركات الافلاك والكواكب وقالوا ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الازلية،عنها تصدر واليها ترجع بالسببية،والازلي الدائم لايكون بذاته ووجوده السرمدي سببا للاشياء الحادثة على ما اوضحنا في الكلام بالقدم والحدوث وانما تكون عللها بالحركة الدورية التي هي من الحوادث القديمة لكونها حادثة الاجزاء قديمة الوجود والاستمرار وبها تصير الموجودات القديمة اسبابا للحوادث الكيانية فكل حادث بعد ما لم يكن ترجع سببيته وعليته الى الموجودات الازلية بالحركة المستمرة الدورية فلكونها في كل وقت يوجد منها مالم يكن موجودا ويعدم موجودها على الاستمرار اويكون كذلك في كل وقت موجبة من جهة الاسباب القديمة الذوات المتجددة المتصرمة الحركات لوجود ما يحدث من الكائنات وهذه الحركات الدورية للكواكب والافلاك بحسب طباعها وحركاتها المختلفة التي تقرب بها ويبعد بعضها عن بعض وتختلف نسبها مع ذلك بالقياس الى اجزاء عالم الكون والفساد واشخاصه وجزئياته فتتسبب من ذلك اصناف الحوادث لاعن شيء آخر لا قديم ولاحادث لان كل حادث هو في الحكمة المطلوب سببها ولايكون السبب والاسباب للحوادث بأسرها اولشيء منها الابالحركة الدورية فلا يخرج شيء من الحوادث من علية الافلاك والكواكب وسببيتها بمقتضى حركاتها فالقضاء هو ماجاء من حركاتها المستمرة على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار وما لجملتها من جملة الحركات، والقدر هو تفصيل ذلك في اجزاء الكائنات وجزئياتها في اماكنها واوقاتها محدودة في الزيادة والنقصان والشدة والضعف وذلك التفصيل المقدر محصور من جهة السببية في ذلك القضاء المجمل . ونعم ماقالوا

في القضية الكلية .

وانما الشك في التخصيص بالحركات السماوية التي للكواكب والافلاك واخراجهم عن تلك الجملة تصاريف الارادات الالهية والملكية والبشرية الانسانية فان الارادة غير الطبع والطبع غير الارادة. فيقولون في هذا الموضع ان الارادة الحادثة بعد ما لم تكن من جملة الحوادث التي جمعت باسرها وطلبت اسبابها الموجبة لها من جهة الموجودات الازلية فوجبت عنها بالحركات الفلكية والارادات ايضا حادثة داخلة في اسباب القضاء والقدر المحدود بحركات السماوات وكواكبها. هذا كان النظر الاقصى الذى ما انتهى اليه نظر مجادل او معارض فيما سمعنا بل كان بعد كلما قيل واعلى في مذهب النظر وما قلنا من التلفيق بينه وبين القول بعلم الله تعالى لايتعذر على من يرى الرأيين ويجمع بينهما فان حركات الافلاك وكواكبها وما يصدر عنها ويجب ويتسبب عن جملتها وتفاصيلها سبق في علم الله تعالى مع ماسبق فكانت اسبابا وسطى للقضاء والقدر وعلم الله تعالى الذى خلقها وقدر حركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلولاتها هو السبب الاول الا انا نسلم في هذا الرأى القضية الكلية القائلة بان القديم لايكون سببا للحوادث الا بموجب حادث يقتضى حدوثه عنه في ذلك الوقت الذى حدث فيه وسبب الموجب المقتضى الحادث حادث ايضا وان ذلك يمضى في القبلية بحسب السببية الى غير بداية زمانية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية التي هي كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات من الدواعي والصوارف بل الارادات المتجددة عن الاسباب المقتضية والصارفة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات من الملحوظات تكون اسبابا للارادات والارادات اسبابا لها على طريق التعاقب والدور كما في الحركات الى غير بداية محدودة في القدم فلله تعالى وملائكته ارادات توافق وتخالف ما تقتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثيرا مما فيه. والارادات الانسانية ايضا انما

تجب

تجب بموجباتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ويحسن اويخاصم فينتقم و يسيء الى من خاصمه اويستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف .

وقد يكون من ذلك ما اسبابه معلومة وغير معلومة عنده كملك ينفث فى روعه اوسلطان يطربه ويغريه ولا يكون الكل من قبيل واحد فلاتكون اسباب الارادات الانسانية كلها من جهة الحركات الفلكية فكيف تكون الارادات الالهية . فاما ان لا تكون لله تعالى ارادة حادثة فى الحوادث وبحسبها . فقد ابطلنا هذا المذهب ورددناه فيما رددناعلى من ابطل علمه بالجزئيات بل هو تعالى يسمع ويرى ويثيب ويعاقب ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء لاتتحكم عليه الاسباب وانما هو الذى يحكم فيها وبحسبها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة مايوجبه بحسب الدواعى والصوارف التى يعلمها ويطلع عليها فى العالم باسره الذى ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه ولامانع يمنعه .

واراداته ومراداته الحادثة ترجع فى السببية الى سببين فاعل ومقتض والسبب الفاعل فى هذا حكمته التامة التى تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول والطالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه فى كل وقت من متجددات الاحوال الكيانية التى يفعل بحسبها فهو كما قال حكيم يونان . يستعرض نيات السائلين مع الفاظهم فى استحقاقهم لما يسألونه فيسمع ويرى اويفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة ، وكلون بالعالم ومن فيه يطلعون على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذى أمرهم به وجعله فى غرائز طباعهم وعقولهم من الحكمة العملية والعلمية ، كما خلق فى الدنيا اشخاصا سلطين يحكمون فيها ويأمرون بحسب مايعرفون ويقدرون وماجبلوا عليه من الاخلاق لكن هؤلاء ربما زل تدمهم بدواعى نفوسهم وحاجاتهم وطباعهم القاصرة واخلاقهم وآرائهم المتجاذبة واولئك ليس كذلك بل هم عن جميع ذلك مقدسون ودوافعهم الارادية لاتتعلق جميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على المسبب بالقبلية

والبعدية على قياس ما فى الحركات الدورية على ما قلناه والكواكب والافلاك تفعل بطبع لايخالف الارادة ويفعلون هؤلاء بارادة لا يخالفها الطبع فتدخل الآثار الفلكية فى بعض الاوقات والاحوال فى اسباب الارادات مثل مايبرد الهواء فى الشتاء فيتخذ له الانسان دفأ من النار والدثار بارادته التى اوجبتها حال الهواء من جهة الحركة الفلكية ؛ فعلى هذا الوجه تدخل الحركات الفلكية فى الاسباب الارادية فلاتعم فى سائر الاسباب ولاتخرج من جملة الاسباب وتكون الاسباب الاتفاقية دائمة الحدوث من جهة المصادفات فى الحركات والادراكات فلايشملها القضاء ولايعمها القدر ولذلك يرى الناس ماينكرونه فى الحكمة من حرمان المستحقين الذين يعوضهم الله وملائكته فى دنياهم اوفى اخراهم عماحرموه من نعمه وماناهم من بؤس وشقاوة بغير استحقاق .

وهذه الاتفاقيات انما تكون فى عالم الكون والفساد الذى ليس له نسبة الى ما فى عالم الازل بل هو اصغر واقل وفى قليل من احواله وماتحدث فيه وتتسبب بمعارضة الاسباب بعضها مع بعض على وجه لايشعر به المعارض ولا المعارض كما تمثلنا به فى الانسان والعقرب، فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء هم بوجه مامضادون للقائلين بأنه لايعلم الاشياء من جهة المسئلة وبدايتها حيث يقول هؤلاء انه يعلم جميع الاشياء بما كلياتها وجزئياتها حاضراتها وغائباتها ويقدرها تقديرا فى اجزائها وجزئياتها . ويقول اولئك انه لايعلم شيئا سوى ذاته اولايعلم الجزئيات. واما من جهة الغاية المقصودة فيتفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية من جهة اسقاطهما للثواب والعقاب فانه كما ان الذى لايعلم بافعال الفاعلين لايثيبهم ولايعاقبهم كذلك الذى يقضى ويقدر افعالهم ويخرجها عن رويتهم واختيارهم لايثيبهم بها ولايعاقبهم عليها، فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل والنظر فى القضاء والقدر . ولم نقف على قول قائل سبق الى هذا الرأى ولم نسمع من الآراء سوى المذاهب التى ذكرناها وهى مذهب من يوجبه فى الكل ومذهب من يسلبه عن الكل ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك

البعض ما جاءت فيه الاوامر والنواهي الشرعية كل ملة على رأيها ويوجبه في كل شيء سوى ذلك .

والذين اوجبوه في الكل فمنهم من رده الى سابق علم الله تعالى واحاطته في القدم بكل شئ مما يتصور في الاذهان ويوجد في الاعيان مما هو كائن ومما يكون وما قد كان. ومنهم من ينسبه الى حركات الافلاك وكواكبها الجارية على نظام لا يتغير فلا يتغير ما يتسبب عنه ايضا ، والذين سلبوه عن الكل فمنهم الذين لا يقولون بخالق قديم للعالم ويردون اسباب الوجود الى الطبائع التي لا تعقل ما تفعل والى البخت والاتفاق او الى المحبة والغلبة اللذين يرجعان الى البخت والاتفاق ايضا ، ومن هؤلاء اصحاب الاجزاء التي لا تتجزى يجعلونها الاسباب الهيولانية المتحركة ويجعلون المحبة والغلبة الاسباب الفاعلية المحركة ومرجعها الى البخت والاتفاق، وقد نوقضوا وجودلوا بكلام طويل نستغني عن ذكره بما سبق من البيانات في اظهار الآراء الحقيقية ونصرتها وابطال ما سواها مما تضمنها تحصل بقصد ثان وبطريق العرض فان من يتعاطى اشباع الكلام في كل كلام لا يتناهى كلامه .

وقد اتضح مما قيل ان للعالم بأسره خالقا واحدا قديما هو المبدأ الاول الذي لا مبدأ له والغاية القصوى التي لا غاية بعدها ومبدأ الكل من عنده واليه يتوجه ويعود وأنه واحد بالعدد وبالذات وبالمعنى لا يتركب من اشياء ولا يتجزى الى اشياء . وان البخت والاتفاق يجريان في مسبباته بالعرض حيث يعارض طبيعيها لطبيعيها واراديها لارادبها وطبيعيها لارادبها وارادبها لطبيعيها معارضة لا تنحصر بداياتها ولا تتحدد نهاياتها حتى يحيط بها علم عالم وان علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معا لكونها مما لا يحاط به فان ما يحيط به العلم يتناهى عند العالم بحصوله له واحاطة علمه به وغير المتناهي اذا احاط به علم فقد تناهى وغير المتناهي لا يكون متناهيا فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لا من جانب القادر وقدرته لكنه يحيط منها علما بما يشاء كما يشاء حيث يشاء ويلتفت الى

ما يشاء ويعرض عما يشاء فيتصرف فى خلقه بارادته التى لا ترد وقدرته التى لا تعجز وحكمته التى لا تغلط . والذى سبق من رد القائلين بعموم القضاء والقدر على الذين اخرجوا منه مافيه الاوامر الشرعية حيث الزموهم فى حجتهم القائلة بالعدل والجور فى عدلهم على الوجه الذى قالوا فيه بالعدل والذى هربوا فيه من الجور .

ولا تثبت مقالتهم فى العموم بابطال مقالة اولئك فى الخصوص المعين على الوجه المعين عليه فى رأيهم بل تبطل مقالتهم ايضا من جهة قولهم بان العلم السابق فى الازل وهو علم الاول تعالى الذى يحيط بما لا يتناهى بل بما لا يتناهى فيما لا يتناهى فى التضعيف والتجزئة والزمان وان تلك الاستحالة والبطلان انما هى من جهة المعلوم لا من جهة العالم القادر على كل مقدور عليه فتبطل احالتهم على سابق العلم وما جرى به العلم فى عموم القضاء وتفاصيل القدر بل القضاء يكون فى اشياء مخصوصة وفى ازمان مخصوصة من دون القدر ويكونان معا فى ازمان واماكن وانواع واشخاص مخصوصة دون حالات آخرى لانه تعالى يقضى بما يشاء كما يشاء فيما يشاء ويقدر ما يشاء فيحيزه بالوجوب ويخرجه بالامكان الى الضرورة ويترك ما عداه مما لا يتناهى كما يشاء وكلما يسبق فى القضاء ويتجدد فى القدر بسابق العلم فقد خرج عن حيز الامكان وتعينت الاسباب الموجبة وغلبت على الاسباب المانعة فنفذت فيه المشيئة فلا مرد له .

واعلم ان العلم الحق يريده العالم لعينه وحقيقته والباطل المحال يرده لبطلانه واستحالته فاذا انضاف الى العلم المحقق علم حقيقة فى صواب العمل كان الربح فى علمه والخسران فى جهله مضاعفا وهو فى هاتين المسئلتين وهما القول فى علم الله تعالى ومعرفته بخلقه والقول بالقضاء والقدر السابق فى علمه من خلقه ربح وخسارة يعظم خطرهما كما قيل فان الذى يعتقد ان الخالق تعالى يطلع على احوال العالم وافعالهم يوجب عليه علمه الاحتياط والتحرى فى عمله للحياء والخوف من خالقه والذى لا يعتقد ذلك يركض فى ميدان جهله ويسلم قياده الى طبعه ويعدل

عن

عن رأيه وعقله وكذلك الذى يقول بسابق القضاء والقدر فى سائر الافعال والاحوال يسلم الى الطباع ويجعل الاحتراس والاستظهار فى حيز الامتناع واذا علم بماقى الامكان من معارضة الاسباب والمسببات وان ارادته من الاسباب الموجبة والمانعة لما فكر فيما يريده واحسن الاختيار والاختبار فيما يفعله فان كان القائل بهما المعتقد فيهما يرجع الى التقليد فالاولى به ان يقلد فى الانفع له والاجدى عليه حتى لا يعدم الحق فى العلم والصواب فى العمل معا وان كان يرجع الى الحجة ويطلب الحق من الحجة فقد قيل له ههنا ما يكفيه ويكتفى به ويقدر على تفريعه فى المناظرة والاعتراض والمعارضة بحسب فطرته وفطنته ومعرفته . فاذا علم ان القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات فى سائر الاوقات وان للامكان فى الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع فى الموجودات والتصورات لم يقعد عن ممكن فى طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن . واذا علم بعلم ربه وانه لا يقصر عما يشاء فى خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف انه يسمع ويرى لجأ اليه وعول عليه فكفاه واستعان به فاعانه ودعاه فاجابه فانه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم .

الفصل العاشر

فى الهيولى والصورة (١)

كان قيل فى الطبيعيات ما معنى الهيولى وما معنى الصور الحالة فيها وما معنى الاعراض العارضة لها وارانا النظر اشياء نسميها هيولى لاشياء كالخشب للسرير هيولى وللخشب هيولى ايضا من جهة اشياء تشاركها فى المعنى الموضوع وتخالفها فى الصورة فان الخشب اذا احرق بقى منه رماد وتحلل منه ماء وهواء فقد كانت الارضية التى هى الرماد والماء والهواء هيولى للخشب تكون منها وانحل اليها فكل واحد من الماء والارض والهواء هيولى للمركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض ثم هذه الهيولى تشترك فى معنى الجسمية فيكون الجسم هيولى اولى للجميع ولا يكون للجسم هيولى لانا لا نراه يتركب

(١) كذا وفى فهرس – صف – فى الهيولى الاولى

من شيء ولا ينحل الى شيء سوى الاجزاء التي يتجزى اليها بالتفصيل فان كان هناك اجزاء لا تتجزى فهو الهيولى الاولى وقد تكلمنا على ذلك في الطبيعيات .

وقلنا ان الذين ابطلوا وجود الاجزاء التي لا تتجزى انما ابطلوا ذلك في التجزى الوهمي الفرضي فقالوا ان من قال ان الجسم ينتهي في التجزئة الى اجزاء لا تقبل التجزى فرضا ووهما فقد ابطل وكان هذا قد صح لهم بحججهم. فاما ان لا يتجزى بالفعل والقسمة المفرقة فما ابطلوه مع ظنهم انهم ابطلوه بل اوضحنا نحن ان الارض لها اجزاء لاتقبل التجزى لانها لاشيء اصلب منها فيجزيها وانما يتجزى المركب من اجزاء ارضية ومائية فتقع القسمة والتفصيل في الاجزاء المائية او بينها وبين الاجزاء المائية او في الاجزاء الهوائية والنارية ان خالطتهما والا فالاجزاء الاول التي هي الارضية لا تتجزى لانه لا مجزى لها فان المجزى والفاصل يحتاج ان يكون اصلب واكثف من المفصول لجزى والنار لا تحرقها بل تسخنها والحرارة تصعدها من غير ان تفرقها لكن هذه الاجزاء ليست هيولى اولى لغير الارض وما يتركب منها ومعها وانما الهيولات الاول للتركيب في الكون والفساد هي هذه الاربع بأسرها او الخمس مع الثلج على ما ذكرنا ويمكن ان تكون منها بسائط اخرى كالدهن الذي يمكن ان يكون عنصرا بين الماء والهواء وكالذهب الذي لا نراه ينحل الى عناصر اخرى لكن العنصر المشترك بالفرض والتصور والمعنى والمعقول الجامع هو الجسم المطلق يدل على ما قلنا .

وقد عارض فيه قوم وقالوا ان الجسم ليس هو الهيولى الاولى بل له هيولى هو مركب منها ومن صورة يكون مجموعها هو الجسم المحسوس وقالوا ما معناه ان الهيولى شيء غير محسوس في ذاته يقبل الابعاد والتقدير فيصير بذلك جسما كما يقبل الجسم الصور والاعراض والهيولى فلا هي في ذاتها منقسمة ولا يلزمها الانقسام اعني لا هي مقدار ولا ذات مقدار . واما الصورة فهي غير منقسمة ويلزمها قبول الانقسام اعني ليست هي المقدار بل المقدار لازم لها .

وفصلوا هذا بان قالوا ان هذه الصورة هي التي بها الجسم موضوع لوجود

اقطار

اقطار فيه متبدلة عليه فى زيادتها ونقصانها اوزيادة بعضها ونقصان البعض وان هذه الاقطار المتبدلة المتغيرة التى يخالف بها جسم جسما اعراض موجودة فى موضوع هو الجسم المتقوم بمادته وصورته وان الصورة التى بها يكون الجسم قابلا للتقدير بهذه الابعاد ويكون بها نفس الاتصال المتقدر اوهى بعينها الاتصال ولا يخالف بها جسم جسما هى جوهر مقوم لماهية الجسم فان كل جسم قابل للتقدير والانقسام على اقطار ثلاث متقاطعة على قوائم ولا تختلف الاجسام فى ذلك فانه ليس جسم اقبل للانقسام المتوهم فى اقطاره الثلاث باكثر من جسم آخر وان الشىء الذى يقبل الانفصال والاتصال غير هذه الصورة التى هى اما نفس الاتصال واما التى يلزمها لذاتها الاتصال لان ما لا يقبل الاتصال والانفصال لا يصح ان يكون هو بعينه نفس الاتصال او يلزمه لذاته الاتصال فان ما يلزم الشىء لذاته لا يزول الا بزوال ذاته وهذا قول مردود من وجوه عدة .

فمن ذلك يقال انه ان منع ان يكون الجسم جسما بفصل المقدارية لانه لا يصح ان يكون جسمان هما واحد فى معنى الجسمية ويختلفان فى المقدارية واوجب ان يكون مافيه اتفقا غير الذى به اختلفا فلنوجب ذلك فى المقادير ايضا فان المقدارين يتفقان فى انهما مقدار ان ويختلفان فى ان احدهما اطول والآخر اقصر وليس الاطول الا الاكثر مقدارية ولا الاقصر الا الاقل مقدارية فلم يجعل مابه اختلفا غير ما به اتفقا فليس الطويل الا مقدار ولا القصير الا مقدار .

فان قال ان الذى به اتفقا هو معنى المقدارية والذى به اختلفا هو عرض اضافى اعنى معنى الاطولية والاقصرية فهلا قيل ذلك فى الجسم وجعل الجسم جسما بفصل المقدارية ومخالفة الجسم للجسم بهذه الاعراض الاضافية ، فان قال لا بل الاجسام تتفق فى معنى الجسمية وتختلف بالمقدارية والمقادير تتفق فى المقدارية وتختلف فى معنى الاطولية والاقصرية والاطوال تتفق فى الاطولية وتختلف فى هذه المقايسات الاضافية لم يستفد من ذلك الا تكثيرا وهام وتكرير الفاظ

وذاك لان الطول ليس الا مقدارا وليس القصير الا تلك الحال الاضافية وان كان الطول لايختلف فى طوليته فكذلك لايختلف فى مقداريته واذا كان المقدار لايختلف فى مقداريته فكذلك الجسم لايختلف فى جسميته فهلا جعل المقدار هو بعينه معنى الجسم اوصورته على ما يرون .

فان قيل ان صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة كما فرعوها الى الطول والعرض والعمق لم تكن الا هذه الاعتبارات الاضافية فانه لاطول هناك ولاعرض ولا عمق متميزات بعضها عن بعض وانما هو اتصال امتدادى يختلف بمأخذ الحركات فى القسمة وحدوث النهايات بالفعل فان عنوا بالمقادير التى يجعلونها اعراضا للنهايات اعنى المساة سطوحا وخطوطا فتلك اما اعدام لاوجود لها واما احوال فرضية اعتبارية ميزتها الاذهان فى تلاقى الاجسام فانا اذا قلنا ان الجسم انما يماس الجسم ببسيطه فاما ان نعنى بذلك ان البسيط ماس البسيط اوان الجسم ماس الجسم او ذلك كله معا فان كان البسيط ماس البسيط ولم يماس الجسم الجسم لم يكن الجسمان يتماسان بالحقيقة وانما تماس البسيطان فاما ان يكون كل بسيط منهما ماس جسمه فيكون البسيط متميزا عن الجسم فى وضعه تميز الجسم عن الجسم لكنه متصل به فهو ذو وضع بنفسه فهو جسم لكنه متصل بالجسم الآخر ولايمنعه الاتصال الجسمية واما ان يكون البسيط غير مماس لجسمه ولامتميزا عنه فى وضعه بل هو حال فيه والوضع لها واحد فحيث تماس الجسمان تماس البسيطان فلا بسيط هناك بل الجسم جاور الجسم بحيث تتالى وضعاهما من غير فصل شىء بينهما فسميا لذلك متماسين، فان قيل وما الذى ماس الجسم من الجسم ولقيه اجزؤه أم كله، قيل ان الجسم المتصل اذا قيل له واحد فكله لاجزؤه وان كان ذا اجزاء فالجزء المجاور له من جملتها وكذلك الكلام فى ذلك الجزء ان كان واحدا وذا اجزاء وكذلك الكلام فى جزء الجزء حتى ينتهى الى الجزء الذى لاجزء له بالفعل ولايفسد هذا القول بذكر البسيط فان وجه الغلط والمغالطة به قد انكشف فى الملمسة وكذلك القول فى الاشارة والتلون وحلولها

البسيط

البسيط دون الجسم .

فان لج لاج وقال انى اجد المنقسم طولا وعرضا وعمقا وهو الجسم غير المنقسم طولا وعرضا فقط وهو السطح وذلك غير المنقسم طولا فقط وهو الخط فقد وجدت جسما وسطحا وخطاً والخط والسطح عرضان حالان فى الجسم والجسم جوهر قابل لحلولهما فيه .

قيل فى جوابه انك لا تنفك من ان تسلم ان السطح هو مجموع معنى الطول والعرض وتسلم ان الطول لا يخالف العرض الابفرض فتسلم ان الجسم هو هما مع العمق والعمق لايخالف ذينك ايضا الابفرض فالجسم عرض كما كان السطح عرضا لانهما مجموعا اعراض ، اوتقول ان الجسم موضوع لهما وقابل .

فاقول ان السطح هوالجسم وليس هوغيره فان هذا قابل اثنين اعنى الطول والعرض وذاك قابل ثلاثة . فان قيل الثلاثة لا تمنع انتكون قابل اثنين بل هو لا محالة قابل اثنين وقابل واحد اذ من المحال ان يقبل الثلاثة ما لايقبل الاثنين والواحد فليست هذه الابعاد الابعدا واحدا امتداديا لايتكثر الابفروض ذهنية اعتبارية اوبانقسام حاصلة عرضية وتتأتى فيه القسمة الى بعد واحد واثنين وثلاثة واربعة وخمسة وماشئت بعدان لانشترط ان تكون القطوع على زوايا قائمة بل ان كانت كذلك فهى ثلاثة لا غير والجسم يلزمه لذاته قبول هذا الانقسام فرضا ووجودا وهذا اللزوم انما هو معنى عرضى للجسم لكنه غير مفارق لانه يلزمه لذاته ولكونه جسما واذا كان لا كثرة فيه بالذات فليس من مقوماته انه الطويل العريض العميق بل من لوازمه العرضية اذ لاطول فيه ولا عرض ولاعمق لذاته متعددة متكثرة بالفعل بل هو قابل لها ويتأتى فيه ذلك وحكمه حكم الخط الواحد المتصل الذى هو واحد باتصاله ومايتأتى فيه من القسمة طولا فغير متناه كذلك الجسم هو واحد بامتداده الاتصالى وعظمه ومايتأتى فيه من القسمة بالقوة فغير متناه وكما ان الخط المتصل طولا غير منقسم فى الطول بالفعل ولا يقومه الانقسام وانما يلزمه قبوله فى جهة واحدة فقط

كذلك الجسم فى امتداده الاتصالى غير منقسم وانما يتأتى فيه قبول الانقسام فى جهات ان شرط تقاطعها على قوائم فثلاث وان لم يشترط ذلك ففى جهات غير متناهية وليس ما يظن من قبول الخط للانقسام فى جهة واحدة هو كقبول السطح له فى جهتين والجسم فى ثلاث جهات بحق فان الخط لا يقبل القسمة الا فى جهة واحدة اعنى مأخذا لامتداد الذى لاعرض له بشرط وبغير شرط فاما السطح والجسم فالم تشترط القسمة فيهما على قوائم لم يتخصص هذا بجهتين وذاك بثلاث بل امكن ذلك فيهما فى جهات غير متناهية وكما ان الجسم الواحد باتصاله ليس منقسما بالفعل فى جهات غير متناهية كذلك ليس هو منقسما بالفعل فى جهات ثلاث ولا القول بانه الطويل العريض العميق قول يؤدى مفهومه الى شيء اكثر من انه قابل الانقسام فى جهات ثلاث تسمى احداها طولا والثانية عرضا والثالثة عمقا فاذا لم تحصل القسمة لم تكن هناك جهات معدودة ولا اقطار موجودة .

فاذا قيل ان هذا المعنى اعنى قبول هذا الانقسام وباى فرض هذه الابعاد وإيجادها فى الجسم هو صورة هذا الجسم وهى موجودة فى شيء حاملها كما كان الجسم حاملا لصفات اخرى وذلك المحل هو الذى يسمى هيولى للجسم والجسم مركب من هذه الهيولى ومن هذا المعنى .

قلنا ان لم نجد هذا الشيء المسمى بالهيولى فى الجسم بالحس ولا انتهى اليه التحليل ولا اضطرنا الى القول به حجة عقلية ولا دليل برهانى فالقول الذى اثبت سابقا الى ذاك قد كان هذا جوابه ولم يثبت له قدم فى النظر .

فاما كلام ارسطوطاليس الذى نقل عنه فليس يبعد ان يفهم منه ان الهيولى ما قلناه من مجرد معنى الجسمية الذى هو الامتداد الاتصالى حتى اذا قال ان الجسم مركب من هيولى وصورة اراد بالهيولى ذلك وبالصورة مالا تخلو منه ولا تتجرد دونه من معنى ارض او ماء او نار او سماء او غيرها من المركبات ومأخذ كلامه فى هذا ينطوى على غرض لطيف سيأتى ذكره ليس يكاد يبعد على من احسن التأمل

والتتبع له وخلاصته بل حجته فيه هي ان هذه الاسطقسات يعني النار والهواء والماء والارض يستحيل بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض قال وكل شيئين يستحيل احدهما الى الآخر ففيهما معنى ثالث مشترك لهما ومعنى زال ومعنى حدث وهذا المشترك هو الهيولى وكل مشترك فى الكون والفساد والاستحالة والتغير باق بعد الصورة المعدومة ومع الصورة الموجودة يسمى هيولى وينتهي التحليل فى الكائنات الفاسدات الى هذه الهيولى الاولى .

واقول ان هذا هو مجرد المعنى الذى قلناه لا غير فان الماء اذا استحال هواء فقد زالت عنه سائر الاوصاف التي يوصف بها الماء ما عدا الجسمية ووجدت فيه سائر الاوصاف التي يوصف بها الهواء سوى الجسمية فهو المعنى المشترك الثابت فيهما لا غير .

وقد احتج بعض الفضلاء على ذلك بحجة دقيقة رام ان يثبت بعد ما ذكرناه من الهيولى هيولى اخرى لهذه الهيولى ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذى هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك ويحمل كلام الفيلسوف عليها، فقال ان الصورة الجسمية اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال فان كانت نفس الاتصال وقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند وجود الانفصال والاتصال يعدم عند وجود الانفصال فاذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها لانفصال لذاتها، فظاهر ان ههنا جوهرا غير الصورة الجسمية هي التي يعرض لها الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية فهي التي تقبل الانفصال(١) بصورة الجسمية فتصير جسما واحدا بما يقومها ويلزمها من الاتصال الجسماني هذا نص كلامه .

وجوابه هو ما نقول . اما قوله بان الانفصال اذا ورد على الاتصال اعدم

(١) بها مش — كو— الاتحاد .

(٢) ابن سينا : نجاة ، دانشگاه تهران ، ص ٥٠١-٥٠٠ .

الانفصال الوارد الاتصال(١) الذى كان موجودا فى الجسم فيفهم على وجهين احدهما وهو الذى يصلح صغرى قياسه فى انتاج هذا المطلوب مردود باطل ظاهر البطلان لمن يفهمه والآخر حق واضح لكنه غير مفيد فى قياسه هذا وذاك ان قوله بان المتصل اذا انفصل فقد عدم اتصاله الذى كان اما ان يعنى به اتصاله الامتدادى الذى هو معنى جسميته فذلك لا يبطل بالانفصال بل يتكثر لان الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود بل الفصل يكثره الى جزئين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال وكذلك جزؤه الى جزئين فاما ان ينتهى به الى ما يتجزى كما قال قوم وذلك مما لا يعتقده هذا القائل وسنبين معناه ونحقق وجوه جوازه وبطلانه او يمضى فيه الى غير نهاية وتبقى بعد كل قسمة اجزاء متصلة هى اجسام ايضا وذلك المعنى فيها قد تكثر ولم تبطل .

واما ان يعنى به اتصال اجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض وهذا ايضا اضافى والانفصال يعدمه لامحالة اذا وقع من الاجزاء موقعه فهو عرضى يرد على عرضى يبطله وموضوعهما واحد لم يفسد ولم يعدم وحال الاجزاء فيه حالها فى التقارب والتباعد لا فى الكون والفساد ولو كان كذلك لقد كان يقال فى الاجسام اذا استبدلت بحركتها امكنة ان ذلك الاستبدال كون وفساد فانها تلاصق وتفارق ولم يقل ذلك ولم يتصور وكذلك اذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم كما تعدم الهوائية مائية حتى يثبت بذلك شىء مشترك لهما بل يكثره وليس تكثيره عدمه فقد اخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه والاتصال الاضافى بوجه آخر فسلم له ان الانفصال يعدم الاتصال اى الاضافى وحرفه الى معنى الاتصال الامتدادى وهما من المشتركة اسماؤها والمعنى فيهما مختلف وذلك لا يعدم وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود فقد بطلت هذه الحجة ايضا ولم تكن للهيولى التى انتهى اليها تحليلنا هيولى اخرى بل هى الهيولى

---

(١) كذا - والظاهر - اعدم الاتصال الذى الخ وما بينهما زائد - ح .

الاولى

الاولى ولا يتصور فيها تركيب اللهم الاعلى ما تصوره اصحاب الاجزاء فالشيء الذى يسمى جسما هو الهيولى الاولى التى ينتهى اليها التحليل الذهنى بعد رفع الصفات التى هى الصورة والاعراض وهى المعنى المشترك لسائر الاجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك فجسم السماء وجسم الكوكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الارض وجسم النبات وجسم الحيوان واحد فى معنى الجسمية وهو معنى مشترك ذهنى لها باسرها .

وقد قال قوم انه هو الذى خلق اولا دون الصور والاعراض ثم قسم الى الافلاك وما فيها من كواكب وما تحويه من العناصر والمركبات، قالوا لان الخلاء لا يمكن وجوده ولو خلق الفلك الاول بمادته وصورته فى اول الخلق لقد كان يلزم ان يكون داخله خاليا لا ما يخلق فيه ما يخلق ولا يمكن ان يكون ابتداء الخلق وقع من الارض حتى يكون الادنى والاصغر والمنفعل سابقا والاعلى والفاعل لاحقا .

وقال قوم خلق الكل معا والحق ان المعية فى الزمان جائزة فاما فى العلية والمعلولية والتبعية والمتبوعية فلا، وحديث الخلاء فقد قيل فى الطبيعيات ما رد القول بامتناع وجوده وحقق وجوده بادلته، واذا كانت الهيولى آخر الفكرة فهى اول العمل فلا يبعد تقديم خلق الهيولى للصورة وخلق الصورة فيها من بعد وتكون البعدية غير زمانية اوزمانية على ما نراه فى الكائنات وهيولى الازليات مشتركة فى المعنى لا فى الذات وذلك ان كلما له هيولى منها فهى له لا يفارقها ولا ينتقل منه الى غيره مثل هيولى الكائنات الفاسدات التى تستبدل الصور والاعراض ولا تكون الازليات هيولى مشتركة ولا لها وللكائنات معا كما للكائنات فاما الطبيعة فى جميع ذلك اعنى طبيعة الهيولى فواحدة لا اختلاف فيها ولا يدرك العقل فيها خلافا الا ويكون ذلك الخلاف من جهة الاعراض والصور لا من جهة الهيولى .

واما ترتيب الخلق فقد قيل فيه انه بحسب الارادة السابقة واللاحقة فيما يراد

وجوده لعينه وفيما يراد لاجل غيره وفى كليهما ولا تتخصص الارادة بمعلول اول. ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر بل يكون للعلة الاولى معلول يفعله ويفعل ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الاولى معلول آخر بخاصيته وتفعل العلة الاولى فيه وبه افعالا ويفعل افعالا خاصية بذاته فى غيره بحسب الارادة فتكون الخلائق من افعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ايضا ومن مجموعهما كالزرع فانه من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خلق بحسب ارادته وحكمته وقدرته اصناف المخلوقات وقدر منها ما قدره على ان يفعل افعالا بخاصية ويفعل هو فيه وبه.

واما تخصيص فعله بمخلوق واحد هو الاول ولا يكون له فى غيره فعل فباطل كما بطل اختصاص علمه بذاته والتنزيه ايضا عنه يحتاج الى تنزيه منه فان امر القادر المريد نافذ فيما يملك لا يرتفع ولا يمتنع فقد اتسق الكلام وانتظم العلم بالموجودات على ترتيبها فى وجودها من معلولاتها الى عللها فى الترقى ومن عللها الى معلولاتها فى الانحطاط لسلوك التعليم فى ذلك من الظاهر عندنا الى الخفى عنا ومن محسوسنا الى معقولنا وفى النظر الطبيعى وغاد النظر العقلى يتأمله من الخفى علينا الى الظاهر عندنا ومن العلة الى المعلول ومن المعقول الى المحسوس فكان الترتيب الاول ترتيب العلم والتعليم والترتيب الثانى ترتيب الوجود الحقيقى. وبقى علينا ان نوضح ونبين مواضع العلية والمعلولية فى الهيولى الاولى التى فيها امكان وجود كل ممكن الوجود اذا كان وجوده بعد عدم يتقدم وجوده بزمان وهل هى واجبة الوجود بذاتها ام ممكنة الوجود معلولة مثل غيرها فنقول اما امكان وجودها بذاتها فقد اتضح فى جملة ما اتضح من ان واجب الوجود بذاته واحد احد فرد صمد لا تركيب فيه ولا شريك له فى وجوب وجوده بذاته.

ونقول الآن ان الهيولى اما ان تكون غير واجبة الوجود بذاتها بل ممكنة الوجود معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته واما ان تكون هى

واجب

واجب الوجود بذاته الذى قد سبق القول بوحدانيته فى انيته وماهيته ولايمكن ان تكون الهيولى الاولى هى العلة الاولى الواجبة الوجود بذاتها فان الهيولى تتكثر بالصور المقترنة بها وتتجزى فيصير مع كل واحدة منها غيرها مع الاخرى فيكون الحاصل منها فى الوجود كثرة لا واحدا، وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحد لا كثرة فيه. والهيولى ايضا تنقسم الى قسمين، احدهما هيولى الازليات وهى متكثرة فى وجودها بصورة اشخاصها المختلفة والذى قيل فيها فى الطبيعيات من انها لاتقبل الاتصال والانفصال لم تثبت حجته، والآخر هيولى الكائنات الفاسدات التى تنفصل وتتصل وتقبل الانفعالات المغيرة المحركة والمسكنة فيتكثر واحدها ويتحد كثيرها والواجب الوجود بذاته لايتكثر ولايقبل انفصالا بالتجزى ولا اتصالا بالتوحد .

فان قيل ولم ذلك، قلنا لان المؤثرات فيه المحركة له القاطعة والواصلة تكون من معلولاته فكيف يتحكم المعلول فى العلة ويحركها قسرا او طبعا كما تتحرك الاجرام الهيولانية وكيف يمكن ان يطرأ التكثر والغيرية على الوحدة الذاتية التى تثبت لواجب الوجود بذاته فكيف ان يكون ذلك فيه وله من معلولاته فالهيولى الاولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهى غيره بل هو الفاعل الاول بالذات وهى المنفعل الاخير

فان قيل فاعلتها القريبة وهل لها علة واحدة اوعلل كثيرة، قيل انها فى الازليات الباقيات معلولة صورها ونفوسها وبالجملة جواهرها الالهية الملكية فان الهيولى للصورة الفاعلة كالكاغد والقلم للكاتب لا للكتابة فان الكاتب هو الفاعل والكاغد هو الموضوع المنفعل والكتابة هى الفعل كذلك الهيولى عن الصورة وعن الصورة (١) وفى الهيولى وبالهيولى يكون تمام الفعل واما فى الكائنات الفاسدات المستحيلات المتغيرات المتصلات المنفصلات فعلتها هى آخر علة من المعلولات الازلية فانها تلى هيولاها فى مرتبة الوجود والوضع وهى مكان لها بالطبع فصدورها عنها ووجودها بها كما ان الذى فيها من الصور

---

(١) كذا .

هى فائضة اليها من عالم الازل والربوبية وهى آخر مراتب الوجود فى المعلولية النازلة من لدن العلة الاولى فى ترتيب الوجود واول الموجودات الكيانية التى يتعلق وجودها بوجود الازليات الملكية فمنها البداية واليها النهاية فى النظرين وترتيب العلمين فى البداية والعود. فان كان الذى عناه القدماء الاقدمون بالهيولى الاولى هى الاسطقسات الكيانية القابلة للكون والفساد والاتصال والانفصال لكن النظر ادى بحسب ذلك الى القول بالهيولى الاولى للاوليات ايضا فهذا نهاية الكلام فى الهيولى .

الفصل الحادى عشر

فى الكلام على الصورة

الذى يوجد فى اقاويل القدماء من الكلام فى الصورة والمادة ينص على ان المقدار والشكل للمادة التى هى الهيولى التى قلنا انها الجسم وليس لشيء من الاشياء مقدار يتقدر به فى طوله وعرضه وعمقه سوى الجسم وهو الذى يتقدر بالذات فى الاقطار الثلاثة دون كل شيء سواه والسطح يتقدر طولا وعرضا لا عمقا لانه نهاية عمق الجسم ونهاية العمق لايكون لها عمق والخط يتقدر طولا فقط لانه نهاية عرض السطح ونهاية العرض لا عرض لها فالجسم طول وعرض وعمق والسطح طول وعرض فقط والخط طول لاعرض له فالجسم هو الذى يتقدر بالذات والسطح من اجله والخط من اجل السطح وما عدا ذلك مما يكون فى الجسم من الصورة والاعراض لا يتقدر ولا يقع عليه التقدير الا فى الاشد والاضعف كما يقال فى الحرارة الاقوى والاضعف ونحوها . ونحن فقد قلنا ونقول ان هذا البيان ليس بحق فان الحرارة اذا عمت الجسم بامره فى طوله وعرضه وعمقه فقد انطبق مقدارها على مقداره وساواه وان لم يعمه فقد قصر مقدارها عن مقداره وساواه(١) وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك فالذى خص الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتج فى كلامه بحجة يثبت بها ذلك والموجود من كلام ارسطوطاليس يعنى فيه بالجسم والجسمية الكثيف والكثافة .

(١) كذا - والظاهر - وما ساواه - م .

فنقول

فنقول ان الارض اجسم من الماء والماء من الهواء ويقول قائل والهواء من النار والنار من الخلاء ويكون الخلاء مالا ممانعة فيه لما يخرقه ويتحرك فيه بوجه وفي النار ممانعة ما وفي الهواء اكثر وفي الماء اكثر وفي الارض اكثر من الجميع ولعل الكواكب تكون اكثر صلابة وكثافة من الارض فتكون اكثف من الجميع، والذى وجد في كلام فلاطون هو ان المقدار والشكل للصورة ويقول ان المادة تتحرك الى الصورة لا الصورة الى المادة فاذا ملأت المادة مقدار الصورة في اشخاص النبات والحيوان كف النمو ولم تتصرف الصورة في زيادة المادة بتزيد الاعضاء بها كما كانت اولا بل تبقى شحما اوسمينا اوتندفع مع الفضلات وقد كانت قبل ذلك تنمى وتزيد الاعضاء مع الغور وقلة الغذاء واذا راجع الانسان نفسه وجد ذهنه لا يتصور ولا يتخيل ولا يتمثل مالا مقدار له من صغير اوكبير بل لا يتخيل الاشياء الا بمقادير وليس المقدار شيئا آخر غير المقدر الا ما يسمى بالفرض والوضع مقدار او مقدرا كما يجعل المثقال للاوزان والذراع للمساحة فيقدر المجهول بالمعلوم حتى يصير معلوما به والا فالمقدار المقدر والمقدر على جهة واحدة وكما ان العدد ليس شيئا غير المعدود الا في الذهن والتصور كذلك المقدار ليس هو شيئا غير المقدر الا في الذهن وكما ان العدد هو تكرار شخص المعدود مثل الدينار والدينارين اللذين ليس معنى الاثنينية فيهما شيئا سوى شخصيهما والزيادة زيادة من الجوهر المعدود والنقصان منه لا من العدد فالعدد معنى في النفس به تعرف القليل والكثير والزائد والناقص وكذلك يعلم المقدر من المقدار وليس المقدار شيئا غيره حالا فيه حتى يقال ان المقدار هو صورة الجسم اوعرض لازم لصورته والطول والعرض والعمق هي اشياء معتبرة بفرض المعتبر في قبول خطوط مفروضة تتقاطع على قوائم اذا اعفى الجسم من ذلك الفرض لم يكن فيه منها شيء فلجوهر كل شيء وذاته مقدار وقبول تقدير بالنسبة الى شيء آخر يكون به اصغر منه او اكبر اومساويا كما تكون الحرارة في بعض الجسم دون بعض فيفضل مقدار الجسم على مقدار

ما فيه من الحرارة ويكون فى الجسم المعين وفيما يجاوره فيزيد مقدار الحرارة على مقدار الجسم او يساويه اذا لم ينقص عنه ولم يزد عليه وليس مقدار الحرارة شيئا غير الحرارة فان اشتدت وضعفت فى كيفيتها حتى تكون احر وابرد فذلك اما لان الحرارة الاشد ليست من نوع الحرارة الاضعف واما لان الحرارة كانت فى اجزاء دون اجزاء حتى عمت الكل، والحق ان الحرارة تشتد وتضعف كما يكثف الجسم ويلطف فيكون الاكثف اكثر جسمية بكثافته وان لم يكن اكثر مقدارا كذلك تكون الحرارة فى الشدة حرارة وان لم تكن اكثر مقدارا كما كان الجسم الاجسم الذى لم تزد كثافته فى مقداره وقد زيد فى المقدار دون الكثافة باضافة جسم آخر اليه كما يزيد هاهنا فى اضافة حرارة الى اخرى فعلى هذا الوجه يتصور المقادير من يتصورها وتشكل على من تشكل عليه فلكل صورة شخصية مقدار وشكل اليه تسوق النامى بالمادة المجتذبة وتكف عن الزيادة عليه اذا ما انتهت اليه .

وانما الكلام فى الاكثف والالطف فان الالطف يداخل الاكثف كما يداخل الجسم الحرارة والاكثف لا يداخل الاكثف كما لا تداخل الارض ارضا اوحديد حديدا ويداخل الهواء الماء مداخلة ما وان كانا جسمين متمانعين لما يخرقها وانما تداخله لاجل الخلاء المبثوث فيهما وكونه فى الهواء اكثر منه فى الماء والخلاء يتقدر منه الطويل والعريض والعميق والاطول والاعرض والاعمق ولا يمتنع ذلك كما قال بامتناعه من لم يوف النظر حقه ولم ينصف فى مناظرته لمن ناظره، ولكل صورة مقدار طبيعى محدود لا تتعداه ولها بحسبه شكل اواشكال تثبت عليه اوتختلف عليها وليس للمادة مقدار طبيعى الا بحسب ما يقتطعه المقتطع منها والمادة ليست مجرد الطول والعرض والعمق فان الخلاء كذلك وانما هى مع ذلك كثيفة لكن الكثافة فيها مختلفة وهى هيولى بالارق والالطف كالهواء والاكثف كما فى الارض فليست الكثافة من جانب الصورة والاعراض الفعالة فى المادة فهذا منتهى النظر فى المقدار والهيولى والصورة

وقد عرفت فى الطبيعيات ان الهيولى الاولى بما ذا تفارق الخلاء وان ذلك الفرق انما هو من جهة الممانعة الكثيرة والقليلة واللاممانعة فان الخلاء لعدم الممانعة هو كلاشيء وتلك بالقوة والممانعة اشياء وليس الخلاء الا عدما محضا والذى قال ان العدم والمعدوم لا يتقدر والخلاء يتقدر، يقال له ماقيل من ان التقدير والقدار ليس شيئا فى ذات المقدور بل هو اعتبار ذهني والذهن يعتبر الملأ المحيط بالخلاء بالذات فيعتبر الخلاء الذى فى الملأ بالعرض ولو تصور الانسان رفع السماوات والارض وعدمهما لتصور بذهنه بقاء الخلاء الخالى الذى يمكن اعادة ما كان فيه من الاجسام المخلوقة اليه .

ولا يقال هذه افعال الوهم وتصوراته التى يردها العقل ، فجوابه عن ذلك ان يقال له ان العقل لم يرد هذا وانما كان الاعتماد على حجج بطلت اوعلى قول بغير حجة فاذا لم يرد العقل فالعاقل القائل القابل ومن يرده بغير حجة فقد خالف العقل ولا يسمى ذلك الوهم وهما كاذبا حتى يقوى عليه الدليل العقلى قوة تبطله ويثبت فاما اذا بطل الدليل فلا يسمى وهما ولم يزد العاقل على فطرته واوائل تصوراته انما جاء ذلك وامثاله من مناظرات الجدليين وضرورات المكابرين الذين يطلبون لكل قول قولا يردونه به لاعلى من يعقل ما يقوله وينابى به نفسه بمثل مايحدث به خصمه ممن يطلب الحق لدينه فى العلوم ، فقد اتى الكلام فى هذه الفصول على الحقائق والدقائق فى معنى الهيولى والصورة وهما مبدآن من مبدأ العلم الطبيعى .

الفصل الثانى عشر

فى اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والى الهيولى الاولى

قد تحصل من النظر والاعتبار الى حيث انتهينا اليه فى سابق الكلام ان الهيولى الاولى هي جسم الاول الذى يعتبر بجسميته التى بها يتميز فى المعقول عما يحله من الصور والصورهي التى تفصل بعض الاجسام عن بعض وتميزها وتميزها فى حركاتها وسكونها واتصالها وانفصالها واجتماعها وافتراقها واشتركت الصور

والاعراض فى حلولها الهيولى وانفصلت الصور عن الاعراض بالتابع والمتبوع واللازم والملزوم فكانت الصور من ذلك هى الاصل والحال الاول فى المحل والاعراض هى التابعة وان كانت الاعراض قد تتبع اعراضا فى وجودها فيما توجد فيه لكنها تسمى اعراضا من حيث هى لازمة لاملتزمة وتابعة لامتبوعة فى وجودها وحلولها وتسمى تلك صورا من حيث انها تحل فى الهيولى بنفسها وتوجد لتلك الهيولى عن علتها المفارقة وجودا اوليا لاوجودا تابعا لوجود ولا لاحقا لازما لموجود حال فى ذلك المحل ، واتضح ذلك وتبين بيانا شافيا فى التسمية والوجود والعلم والتحصيل والعقول ، والاذهان الانسانية انما يكون طلبها الاول ومطلوبها القريب الاعراض من حيث انها تدركها ادراكا اوليا بالحس وطباع الحس لابتكلف يطرأ وروية واختيار ومشيئة وتنبيه منها على طلب اسبابها وعللها بما ولم وكيف فتعلم من المحسوس الاول وبه ما هو فيه من الهيولى ومعه من الصور فتعلم الماهية من ذلك والمية فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية والمشيئة والبحث العلمى والتأمل العقلى مثل ما يرى الناس الالوان بابصارهم والملموسات بحس لمسهم والاشكال بهما ومعهما والحركات كذلك ايضا فيبحث الانسان الفطن بروبته وفطنته وشوقه بالطبع والغريزة الى العلم عن المحركات لتلك المتحركات فيعرف الطبائع والمطبوعات والنفوس المختلفة الانواع لانواع الموجودات فيعرف طبائع العناصر والاسطقسات وقوى المعادن وصور المعدنيات وخواصها وقوى اصناف النبات والنفوس النباتية وخواص افعالها فى موضوعاتها وبها واعراضها اللازمة لها واللاحقة بها ثم يترقى بنظره الى معرفة الخواص المشتركة والمتشابهة والمختلفة والمتباينة المميزة لانواع المعادن والنبات ومايشارك به انواع الحيوانات من الاحوال والصفات ومايخص بعضها دون بعض فيعرف النفوس والقوى الحيوانية ومن جملتها النفوس الانسانية كما سلف النظر فيه والبحث والاعتبار فى الطبيعيات ثم يسوقه طلب العلم فى ذلك الى معرفة الالهيات من الملائكة والروحانيات بحسب ما عرفه

من

من الاشخاص الارضية والسمائية وقاس واستدل وعرف العلل من المعلولات والاسباب من المسببات والمبادى من ذوات المبادى فلما حسن استبصاره واستنارت بصيرته بمعرفته لما عرف وبحثه عما بحث وقدر على جميع المعلومات فى ذهنه ومقايسة بعضها الى بعض وتأمل النسب فيا بينهما (١) اراد الاحاطة بالعلم فيها فعلم وعرف من المحسوس ما ليس بمحسوس وهو فى المحسوس ومع المحسوس كالمحسوس لكن باعتبار العقل مع الحس ثم ارتقى بمعرفته بذلك الى معرفة ما ليس بمحسوس ولا هو فى المحسوس ولا معه بنسبة المحسوس إليه فى وجوده عنه ودوام وجوده به فعرف الطبيعيات من الجسمانيات والروحانيات المتعلقة بالجسمانيات والالهيات معرفة بحسب نظره وقدر وسعه ثم ارتقى به النظر من تلك التى مالايعلم منها ومن احوالها اكثر مما علم ويعلم الى معرفة المبدأ الاول الذى هو الفاعل الاول والغاية القصوى الاولى والاخرى وانه مباين بهويته لكل معلول من معلولاته وموجود من مخلوقاته مستدلا على ذلك بمباينة العلل للعلولات بعد مناسبتهالها التى من اجلها كانت هذه علة وهذا معلولا ولو تماثلا وتشابها فى الهوية لتماثلا فى العلية والمعلولية ولما لم يكن هذا بالاستدلال العقلى والاستبصار بالاعتبار الوجودى فكان هذا علم العلوم لان العلم علم بالعلة وهذا علم علة العلل فهو علم العلوم والعلم الالهى والعبارات المستعملة فى المفاوضات بالمشافهات والكاتبات (٢) هى عبارات اجتمع عليها تواطؤ المتكلمين واتفاق المتفقين على اشياء يعرفونها على كثرتهم .

فلما انتهى النظر بالعارفين الى ما تقل شركاؤهم فى معرفته قلت عباراتهم اللغوية فيه فاذا توحد العالم بتبحره فيما انتهى اليه بنظره واعتباره عدم الشريك اوعز وتعذر فعزت عليه العبارة او تعذرت او امتنعت فبقى مفاوضة النفس لذاتها وتردد المعانى فى الاذهان مجردة عن الالفاظ التى ينطق بها اللسان .

قال ارسطوطاليس والعالم اذا انتهى الى هذا الحد من العلم سكت ، ونقله قوم

---

(١) كذا - والظاهر - بينها ح (٢) كذا - والظاهر - والمكاتبات ح .

امسك ، وهذا معناه وايضا فان العالم فى النظر الحكمى انما يتشاغل بمعرفة العلة الهيولانية والصورية فيماله هيولى وصورة ويطلب الفاعل والغاية فى كل معلوم معلول فاذا انتهى الى العلة الاولى والغاية القصوى انتهى نظره ذلك وطلبه على هذا الوجه لانه لم تبق له علة يطلبها بنظره كما طلبها الى حيث انتهى به فيمسك اى يكف عن ذلك الطلب وايضا فان العالم الذى ينتهى الى هذا الحد من العلم يستأنس بنفسه وبما عرف وبمن عرف فيكف عن مفاوضة من هو بعيد عن درجته ومقصر عن حده فى علمه ومعرفته وتصير كلفته فى مفاوضته له مثل كلفة الرجل الفطن فى مفاوضة الصبى الابله فى اشياء يبعد عن معرفتها فهذا هو العلم الحكمى واسلوبه ومذهبه ومبدؤه ونهايته وماهيته وآيته وغرض التشاغل به والطالب له . وان كان له غرض آخر يتبع هذا ويلزمه بالعرض عند المطبوعين على طلب العلوم والحكم يليق ان يورد فى فصول الحكمة العملية .

الفصل الثالث عشر

كلام فى النفس الانسانية يليق بهذا العلم

وقد سلف عند الكلام فى النفس الانسانية وافعالها واحوالها القول بان هذه النفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ بالظاهر على الخفى وبالقريب على البعيد وبالسابق على اللاحق وبالمتبوع على التابع وبالملزوم على اللازم فانها بهذه الصفات والاحوال مستقلة بذاتها فى هذه الافعال مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المعينة للادراكات الجزئية الحسية ولذلك لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص افعالها عند الانفصال عنه بالموت كما قد لا تتعطل منها عند النوم بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم فان النوم يستغرق وسعها او اكثره فى الافعال الطبيعية البدنية والموت يفرغها منه بالكلية فنومها موتها وموتها حياتها بالقياس الى الافعال الارادية والعقلية وسلف القول ايضا فى اختلاف جواهر النفوس وغرائزها بالطبع قبل

الاكتساب

الاكتساب وبالقدرة على الاكتساب وبالجملة فيما بالقوة وفيما بالفعل ، فمنها ماهى على الافعال البدنية والاحوال الجسمانية اقوى واليها اميل . ومنها ماهى كذلك بالقياس الى الافعال العقلية المجردة الروحانية فيكون بحسب ذلك نصيب كل نفس مما هى اليه اميل وعليه اقدر اكثر واوفر فى المقارنة والمفارقة ـ فقس وتدرو تأمل وانظر فما كل معلوم يقال ولا كل قول يقبل بل يتوقف الامر عندالعاقل والرد على الدليل والحجة وكل بعلم سابق وقدسبق لك ماسبق فاستدل بما علمت على صحة ما قيل واعرف مما قيل مالم يقل ورد ما يرده سابق علمك اذا قيل على غير وجهه لغلط او قصد كما سلف التنبيه عليه فى علم النفوس فللنفس الانسانية احوال طبيعية من قبيلها هى بدنية واحوال ارادية من قبيلهاهى عقلية ملكية قد يكون منقلبها اليها عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لهاعما كان يشغلها من الاحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية فى حياتها تلك فتكون الهية وفى عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هى كذلك فى العلم الالهى .

ونقول هنا ان النفوس الانسانية المفارقة تتصل بعللها التى هى وجودها عنها وبها وهى اليها انسب واقرب وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها اذ لايمكن ان تزيد عليها ولا ان تساويها كما عرفت عند الكلام فى العلل والمعلولات واذاكانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الافضل ومنها الانقص فى ذلك فكذلك عللها منها العالى والاعلى والاعلى من الاعلى والشريف والاشرف والاشرف من الاشرف فلكل من النفوس الانسانية فى المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الاشخاص الالهية هذا فيما لها بالقوة والغريزة واما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة فافضلها ماكانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية اشبه بملكات الملائكة والاشخاص السماوية الذين هم اهل الدار التى تصير اليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم وكان لها من التحصلات العلمية والمعارف العقلية نصيب اوفر فانك ترى فى الحياة الدنيا ان الجاهل يتأذى ويتألم اذا حضر

بين العلماء بجهله اكثر من تأذيه بهم اذا لم يخالطهم فكيف بنفس تفارق بصيرة الحواس وادراك المحسوسات الى عالم الربوبية والملائكة والاشخاص الروحانية وما استبدلت بالبصر الحسي بصيرة عقلية ولا ملكة علمية فتشبه الغريب اذا دخل بلدا لا يعرف لسان اهله ولا يأنس بعرفهم ولا بعاداتهم ولا يقف على ملتهم واديانهم فيكون مع قربه منهم بعيدا عنهم ومع أنسه بهم مستوحشا منهم واذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت فلاشك ان سعادتها وخيرها وخيرتها فيما قربها من اهله وآنسها بهم وحببها اليهم وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية الى الملكية وعن الجسمانية الحسية الى الروحانية العقلية وكلما كان نصيبها من ذينك اصلح واوفر كان خيرها وسعادتها به فى الآخرى افضل واكثر فان النسيب حبيب والمباين بغيض كما قيل .

واما العلوم فقد عرفت انها تنقسم الى ثلاثة اصناف علم الموجودات وعلم المعلومات وعلم العلم ، فعلم الموجودات قيل فيه فى الطبيعيات والالهيات ، وعلم المعلومات قيل فيه فى علم النفس ، وعلم العلم قيل فيه فى الفن المنطقى انه هو الملكة الاولى والغريزة التى بها الكسب ، ونقول ههنا انه هو الفضيلة القصوى والملكة التى عليها المعول فان الذى يحصل علم العلم يحصل له به القدرة على العلم والقدرة على الشيء اكبر فى الفضيلة من الشيء فان الفعل عن القدرة كالمعلول عن العلة والعلة افضل من المعلول فيما هى فيه علة له ولذلك قلنا فى المبدأ الاول تعالى انه ما شرف بعلمه بل علم لشرفه اى كان علمه من شرفه لاشرفه من علمه وكذلك قلنا انه قدر فخلق وجاد فاوجد فقدرته افضل من خلقه لكون خلقه من قدرته وجوده افضل من ايجاده لكون ايجاده من جوده كذلك نقول ههنا ان الذى له علم العلم فله ملكة العلم ففيه القدرة على العلم التى بها علم ويعلم وهى اشرف من كلما يعلم من المعلومات الوجودية التى هى دونه فى مرتبة الشرف مثل انواع الجمادات والحيوانات الاخرى ويشرف بمعرفة الموجودات

التى

التي هي اشرف منه واعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التي له في نفسه وملكته الحاصلة التي بها شرف هي قدرته على ذلك وذلك بعلم العلم الذي منه كسب علم المعلومات الذي كان بعلم الموجودات فلذلك تتصف نه السعادة الاخروية وترتب بحسب احواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية وهي التي يسعد بها في عالم القدس وينقلب اليها اذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والاخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية منها والاكتسابية متحلية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والآلهية مشرفة بمعرفة الله تعالى التي شرف بمعرفتة ارباب عالم الربوبية فهذا نصيب النفس مما تحصله من العلوم وتعلمه من المعلومات الوجودية اذا سمعه طالب الحكمة في مبدأ تعلمه وعدا حصل له فيما انتهى اليه من هذا العلم نقدا لوضوح بينته فيه وصحة دليله عليه فهو عامل عالم وعلمه على نوعين، عامل بتركه للترك مما يتشاغل به اذا التفت عن طلب العلم اليه فكلما عداه دونه ولو كان نفيسا فاضلا كاعمال البر ونحوها فان العلوم افضل من الاعمال وهي مسئلة اتفاق بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالاهم منها ولااهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية لا الظنية الخبرية فكيف بتركه الرذائل واشتغاله عنها بطلب العلم، وعامل بالتفاته الى ما التفت اليه من العلوم فبالترك يتنزه بحسب ما يترك وبعلمه يشرف بحسب ما يعلم وطالب العلم في ذلك على وجهين، طالب بالطبع والغريزة لما في غريزته من حب العلم وكراهية الجهل وذلك افضل وطالب بالترغيب في هذه الثمرة التي سمع بخبرها ممن يخبر عنها وحصوله مما يطلبه يكون بقدر ما في غريزته من الشوق الى ذلك فاذا اجتمعا فالثاني لا يعتد به مع الاول فانه انما يتبعه بالعرض ويحصل بحصول العرض وقد علم مما قيل ان الموجودات منها جسمانية محسوسة. ومنها روحانية تبعد عن نيل الحواس وتخفى عنها ومنها الهية عن الحواس ابعد واخفى وقد عرفت ان عالم الحواس وما فيه من الافعال والاحوال معلول لعالم الالهية وعالم الروح وكما ان المعلول شبه بعلته القريبة كذلك

العلة شبيهة بمعلولها القريب وان الاستدلال يتم ويصح للعقل من احدهما على الآخر فكما ان فى عالم الالهية وعالم الروح مبادى للنفوس الانسانية على اختلاف طبقاتها كذلك فى عالم الروح مبادى وعلل للنفوس الحيوانية الاخرى والنباتية والقوى المعدنية على اختلاف انواعها واصنافها فلكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة الحكمية والجاهلة والقوية والضعيفة والشريفة والخسيسة مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها ففى عالم الارواح اصناف من ذلك مختلفة الانواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع وكما ان الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكما لها الاكتسابى تلقى فى عالم الالهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس الكاملة بالوصول الى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه.

وهذه المناسبة والمباينة تكون بالغريزة الاصلية وبالحالات الاكتسابية العلمية والعملية فالعلمية ماذكرنا والعملية مايستقر كالملكة فى النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الاشرف ويقرب اليه ويزلف لديه وشر يبعد عنه ويبغض اليه وتفصيل هذا يكون فى الفن الذى سمته الحكماء بالحكمة العملية وقد جاءت اصوله وجمله وتفاصيله فى العلوم الشرعية فالنفس الشريفة بغريزتها السعيدة تكسبها الفاضلة بعلمها ومعرفتها المقدسة بنزاهتها اذا فارقت البدن فارقته الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها فى عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التى لا يصح الاخبار عنها لمن لا يعرف انموذجا منها كما قيل فى علم النفس والنفس الخسيسة بطباعها الشقية بنجاستها وتدنسها الناقصة بجهلها تفارق البدن الى جوار ما تكره مما يؤذيها ومن يبغضها ويعاديها ويلتفت عنها ويزدريها من الملائكة الذين يعرفون من احوال الناس وافعالهم فى عالمهم هذا ما يؤاخذونهم به فى منقلبهم وحياتهم تلك فيكون

السعيد والشقي والأشقى والاسعد والاقرب والابعد فان الله تعالى وملائكته يحيطون بالموجودات علما ويدركونها معرفة ماجل منها وما قل وما عظم منها وماصغر وما قرب ومابعد وما كان منها ومايكون فيوفى كل انسان حقه ويستوفى منه لكل ذى حق مستحقة وفى تفاصيل الحكمة العلمية يكون الترغيب فى الحكمة العملية وتحصل الاعتقادات اليقينية فى المعلومات الوجودية مع الحث على اعمال الخير والبر والنهى عن افعال الشر والأثم والبراهين على ذلك تكون من الاصول المقررة فى الحكمة النظرية التى ثبتت فى علم النفس وتحققت فى هذه العلوم الالهية .

تم الكتاب فى العلم الالهى من الكتاب المعتبر وبتمامه تم الكتاب
باسره من تصنيف سيد الحكماء اوحد الزمان فيلسوف
العالم ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رحمه الله
وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبى المصطفى
وعلى آله الطاهرين وسلم تسليما(١)

---

(١) بهامش كو – قوبل وصحح فى اواخر رمضان من سنة اربع وستين وخمس مائة –

تعليق (١)

المعلومات التي يعلمها الانسان بذهنه و يدل عليها بلفظه و يدركها بحسه و يفهمها من معاني الالفاظ التي يسمعها من غيره منها مايدركه في الوجود بحسه و الآته بالذات كالمبصرات بالعين والمسموعات بالاذن والملموسات والمشمومات والمذوقات بالآتها ومنها ما يدركها بالعرض كالاشكال والاوضاع والمجاورات والمباينات وغير ذلك مما يدرك في المحسوسات وانما تدل عليها الفاظ العرفين من حيث عرفوا ومن تلك الجهة ايضا يفهمها السامعون ما كان منها مما يدركه المدرك بذاته فالذهن يتصوره كما ادركه ثم يفصله بما هو فيه ومعه من مجاور ومخالط بالعقل والتميز كما يفصل البياض عن السطح بعقله والسطح عن الجسم وعن الحرارة والبرودة المشاركة للبياض في الموضوع المشترك لها الموصوف بها الذي يدرك فيه هو التميز العقلي الذي يميز بين الهويات والذوات والحقائق الوجودية المشتركة في المكان والزمان والموضوع والفعل والانفعال وغير ذلك مما تشترك فيه المحسوسات والمعقولات التي تعرف من المحسوسات كالقوى الطبيعية والنفسانية والعقلية من العناصر والنبات والحيوان والانسان وغيرذلك مما فصل في العلوم وحصل منه المعقول والمعلوم بالتميز والتفصيل العقلي الصناعي الذهني والوجودي الحسي ودل على جميع ذلك بالفاظ العارفين له كما عرفوا ومن حيث عرفوا مجموعا ومفصلا كما دلوا على لابيض الذي هو مجموع جسم ذو سطح فيه لون ابيض وعلى البياض واللون والسطح والجسم بالتفصيل وجعلوا لكل اسما بحسب التركيب والتفصيل كل ذلك مما ادرك وعرف كما عرف فلغات العارفين بكل شيء يعرفها العارفون بتلك الاشياء . وبذلك الشئ على طريق الاشارة والتنبيه والأذكار من القائل للسامع من غير ان يستجد معرفة بمفهوماتها المفردة بل انما تحصل من التركيب اللفظي والمعنوي مثل ما يحصل للاذهان بالتفكر والنظر من الانسان الواحد مع نفسه فان الفكر والنظر في المدركات

(١) هذا من كو.

الموجودة المحفوظة الملحوظة عند الاذهان حين تتفكر وتنظر نظرا ذهنيا عقليا تستجد به علما ايجابيا وسلبيا بقول وردو تصديق و تكذيب ووجوب وامتناع ولاتستجد بذلك مفهومات معان مدركة حاصلة للتصور بالنظر الذهني والتفكر اللهم الا بتركيب المفصل و تفصيل المركب مثل انسان يطير وجبل من زمرد ونحو ذلك مما تركبه الاذهان بصناعة الانسان او بما وجد عن المبادى الفاعلة فى الموضوعات القابلة فى الاعيان كما ترى ذلك يختلف فتظهر منه الصناعة مثل ما تظهره فى النقوش والتصاوير والاشكال والالوان فاما من التفصيل الذهنى الذى لا يحاذى فى الوجود العينى فمثل مجرد البياض والسطح والخط والنقطة ونحوها مما لا يتجرد فى الاعيان مما هو فيه ومعه كما اننا اذا تأملنا شخصا من الموجودات فى الاعيان كشخص انسان مثلا ثم حصلنا منه معرفة وعلما بصفاته الذاتية والعرضية الايجابية فى الاحكام والقضايا السلبية الممكنة والضرورية الواجبة والجائزة وجدنا فى ذلك ما يصدق ويكذب ويجوز ويمتنع دائما وفى وقت ما كقولنا فيه انه جسم ذو نفس او نفس لجسم او ذات جسم متولد متغذ نام حساس متحرك بالطبع والارادة ناطق اى عارف عاقل قائل فهم سامع نطق موجود بحكم الاطلاق او بحال حال وصفة صفة كما نقول موجودا بيض او موجود ناطق ونحو ذلك من الحكم بالصفات عليه واشتقاق الاسم له منها من حيث له، فتبين لنا فى جميع ما نحكم به عليه من الصفات بالنسبة او باشتقاق الاسم الصادق من ذلك والكاذب بيانا شافيا وحكما لا يتوقف العاقل فيه ولا يراجع مثل ان نقول انه جسم ذو نفس ونعنى بذلك انه جسم محسوس يتعلق به غير محسوس يفعل فيه وبه افعالا تنسب الى التحريك والادراك على اختلاف اصنافها فتسمى ذلك الشيء نفسا بهذا فكل سامع لهذا القول منا يصدق قولنا فيه ويوافق عليه من غير توقف ولا خلاف ويحكم عليه بأنه حى اى حساس متحرك بالارادة فى وقت ما فيصدق الحكم فى وقت آخر فلا يصدق ويحكم بوجوده فى مكان وزمان فيصدق كذلك او لا يصدق من غير اشتباه فاذا

حكمنا عليه بالوجود واشتققنا له منه الاسم فقلنا موجود كان لما نقوله من ذلك في العرف والعادة معنى قبول مصدق ولنقيضه حينئذ معنى مردود مكذب عند العوام والخواص من الناس لا يكذب هذا ولا يصدق نقضيه من يفهم المعنى من اللفظ ويحصله فكما انا اذا قلنا لشخص ما بانه انسان عنينا بذلك بحسب شرح الاسم انه جسم ذو نفس متغذ نام حساس متحرك بالارادة ناطق وكذلك اذا قلنا انه ابيض ونكون قد قلنا انه ذو بياض او له بياض موجود فيه وهو موصوف به ويصدق قولنا بذلك في الابيض ويكذب فيما ليس بابيض كما يكذب في الزنجي والحبشي فكذلك اذا قلنا انه موجود يكون معناه وصفه بالوجود وان له وجودا ويصدق القول فيما هو موجود ويكذب فيما ليس بموجود .

قال السائل فما الوجود المحكوم به ، قلنا هو شيء يفهمه من قولك الخواص والعوام ويقبلونه ويصدقونه حيث يصدق ويردونه ويكذبونه حيث يكذب كمن يقول عن شخص انسان حاضر لمشاهدة المتأمل واشارة المشير انه موجود أو انه غير موجود فقال . وما المعنى الذى صدق به المصدق من ذلك لما صدق وكذب به المكذب لما كذب فان القائل في الابيض والبياض حصل بالتفصيل الى المعنيين اللذين هما الجسم الموصوف والبياض الذى هو صفة له فكان البياض شيئا محسوسا في شيء محسوس مشار اليه في مكان وزمان ولما قيل ذو نفس عرف الجسم بالحس من لونه وملمسه في مكانه وزمانه وبغير شكله ومقداره وما احس به من حالاته وعرفت النفس بافعالها وسماها المسمى من حيث عرفها كما عرفها فصحت المعرفة بالموصوف والصفة وليس كذلك في الوجود والموجود فان الموجود مثل الانسان نعرفه بادراك الحس كما ادركنا البياض والابيض . فان قيل ان وجوده هو كونه مدركا محسوسا بالحواس الظاهرة كالابيض والاسود ونحوهما اوبالذهن الناطق كما يحس الانسان في باطنه ونفسه محبة المحبوب وبغضة المبغوض والشوق واللذة والفرح والغم وما شاكلها مما يجده

في

في نفسه من حالات لا يدركها بحواسه الظاهرة بل بنفسه في نفسه وبذاته في ذاته قيل كلا بل هو بالوجود كذلك اعني ان كونه موجودا سببا لكونه مدركا وليس هو هو فانه قد يوجد ما يدرك اوما لا يدركه المدرك المشار اليه فان الشيء لوكان كونه مدركا هو كونه موجودا لقد كان يرتفع الوجود بارتفاع الادراك والادراك حالة اضافية له الى المدرك، والمدركون كثيرون ولكل منهم ادراك يخصه يكون ويزول والوجود واحد موجود واحد(١) غير زائل ولا متغير كالشمس . فان قيل الوجود ليس هو الادراك بل كون المدرك بحيث يدرك قيل ان الادراكات كثيرة بالحواس المختلفة في حالات مختلفة فيكون الشيء مبصرا هو بلزمه(٢) وكونه ملموسا هو بحره أو برده وخشونته او ملاسته ولينه وصلابته وما في شيء من هذه الاحوال ما يقال انه الوجود لا اللين(٣) ولا الشكل ولا الصلابة ولا اللين ولا غيرهما مما ذكر ، فان قيل ان كل واحد من هذه انما يكون مدركا وبحيث يدرك بكونه موجودا ، قلنا فالوجود اذا غير الادراك وغير ما ادرك من هذه الاشياء — قيل فعلى ماذا يدل لفظه وما معناه عند القائل وما مفهومه عند السامع حتى يصدق فيه الصادق ويكذب فيه الكاذب ، قلنا اذا فحصنا عن العرف العامي في ذلك علمنا ان القائل قال عن الشيء انه موجود لانه ادركه بحسه كما قيل في الابيض والاسود وغيره من المحسوسات أو استدل عليه بنظره العقلي من آثاره وفعله كالنفس في البدن فان الاعتراف بوجودها مع اختلاف الاسامي والصفات لها من القسمين المختلفين حاصل غير مجحود عند من استدل عليها من آثارها وافعالها في الاحياء وعدمها في الموتى الذين تبقى اجسامهم بآلاتها واشكالها وتعدم منها حركاتها وافعالها ويقر بوجودها من شاهد افعالها في البدن الذي يراه على ماهو عليه مع عدم تلك الافعال فهذا الوجود الذي وقع فيه الاقرار وصدق فيه الصادق وكذب في جحوده الكاذب ما هو الادراك الذي ادركه به ومنه زيد وعمرو وبالجملة شخص دون غيره في وقت دون وقت مع دوام وجوده واحدا بل من يدركه يعلم وجوده

---

(١) كذا — ولعله بوجود واحد — ح (٢) كذا ولعله بلونه — ح (٣) لعله — اللون

علما استدلاليا يقينيا من حيث يدركه كذلك من يدرك فعله ويعلم ان ذلك الفعل لا يوجد بذاته من غير فاعل موجود يفعله ولا ان ذلك الفاعل هو الموضوع والالة التي فيه وبها الفعل كالكتابة الموجودة في الكاغذ بالقلم التي يعلم الكاتب يقينا أنها عن كاتب موجود هو غيرهما فالوجود غير الفعل المستدل به فان الفاعل يكون موجودا ولا يفعل وقتا ما وغير الحال التي بها الادراك وغير الادراك وغير المدرك وغير المدرك يوجد ويعدم فوجوده غير عدمه وذاته الموجودة المعدومة غيرهما فالوجود معلوم بالاستدلال كالعلم بالفاعل من الفعل والاثر من المؤثر علما اوليا يقينيا لا اختلاف فيه وان لم يكن من مدركات الحواس لكنه به يتم الادراك فان الادراك فعل موجود من فاعل موجود لمدرك موجود حين هو موجود فالوجود صفة للمدرك الفاعل والادراك الذي هو الفعل والمدرك الذي له الادراك فما من هذه الثلاث ماليس بموجود في وقت الادراك الذي به يستدل على وجودها .

قال قوم الموجود هو الذي يفعل او ينفعل او كلاهما وقالوا ان هذا حده او شرح اسمه والحد لا يكون فيه أو القاسمة فان الحد الواحد لمحدود واحد من حيث هو واحد والقسمة لكثير من حيث هو كثير فكيف يكون هذا حدا او شرح اسم لمسمى واحد والفاعل قد يفعل وقتا وقد لا يفعل في وقت آخر فحين يفعل يكون موجودا وحين لا يفعل يكون معدوما كلا لا بل هو موجود في وقت فعله لا محالة وفي الوقت الذي لا يفعل فيه قد يكون موجودا او قد لا يكون ففعله يدل على وجوده وعدم فعله لا يدل على عدمه فما فعله وجوده ولا تركه عدمه وانما الفعل يدل على الوجود ولا يدل بالترك على وجود ولا عدم والانفعال كالفعل في ذلك وكلاهما كما هما! وهذا امر معلوم في العرف العامى وبهذا الايضاح يصير معلوما من العرف الخاصى الذي هو علم العلم ومعرفة المعرفة فالوجود بحسب هذا الفحص والنظر المستقصى صفة من صفات الموجودات بها يقال للشيء انه موجود في الاعيان او في الاذهان والموجود في الاذهان له مفهومان احدهما مفهوم الوجود

الوجوده فى الاعيان من حيث هو وجود موجود فى موجود فى الاعيان اعنى وجوده فى الذهن الذى هو نفس وجوده فى الاعيان ووجود فى الاذهان من حيث لا نظير له فى الاعيان فى موضوع غير ذلك وقد مضى فى هـذا ماكفى وفرق بين النار الذهنية التى لا تحرق موضوعها ولا تسخنه والنار الوجودية التى تسخن وتحرق والاضداد الذهنية كالبياض والسواد اللذين يجتمعان معا فى الموضوع الواحد الذى هو الذهن لان الموضوع الذى فى الذهن ولا يجتمعان فى الاعيان فى موضوع واحد البتة وعرف ان الاسماء للمسميات الذهنية والوجودية مشتركة متشابهة اى تتفق فى الاسماء وفى المشابهة وما يختلف اختلافا كثيرا فكذلك الوجود لموجودات الاعيان والاذهان يقال بالتواطء من وجه وبالاشتراك من وجه اما وجه التواطء فمن جهة مشاركة الموجودات الذهنية لسائر الاعراض الوجودية كالبياض والسواد فى كونهما موجودين فى موضوع موجود والوجود يختلف فيهما اعنى فى الموضوع وما فى الموضوع بالتقدم والتأخر فكذلك الذهنيات فى الذهن واما وجه الاشتراك باختلاف المعنى مع المشابهة فبنسبة الموضوع لموجود ما هو موجود فيه فمعنى الوجود فيهما واحد وكونه لهما بالتقدم والتأخر والقبلية والبعدية لا يوجب اختلافا فى المعنى فما هو ذا تدعرف الوجود من عرف الوجود وحكم به فصدق وكذب وصدقه وكذبه من وافقه على طلب الوجود وتحصيله معنى مفردا ملحوظا بالحس كالبياض والسواد او بالذهن بالذهن(١) وبالنفس فى النفس كالمحبة والبغضاء او بالاستدلال كالفاعل من الفعل فكان العلم والمعرفة به اشبه بالاستدلال من الحسى والذهنى وكان من (٢) اقرب الى القبول والاذعان من غيره مما يعرف بالاستدلال ضد(٣) مثبته والقائل به من كذب جاحده والدافع له ولسبق معنى الوجود الى الذهن وشدة اذعان العقل للحكم به صارت الاذهان تسبق الى الحكم به فى كل شيء حتى قيل ان للوجود وجودا لانه اما ان يكون موجودا اوغير موجود واذا

(١) كذا – ح (٢) كذا – ولعل من زائدة – ح (٣) كذا ولعله – صدق – ح .

كان غير موجود كان الشيء الموجود موجودا بوجود غير موجود فكان موجود الموصوف بالوجود موصوفا بصفة غير موجودة كالابيض اذا حكم عليه بوجود بياض غير موجود فاستحال هذا عند العقول واستحال نقيضه ايضا بنظر حيث يقول الناظر الحاكم بان الوجود موجود انه موجود بوجوده وذلك الوجود موجود والا عاد المحال اذا قيل انه معدوم فيتسلسل او وجود لوجود الى غير نهاية واذا لم تحصل النهاية لم يحصل الوجود فيرجع الحكم بالوجود الى الحكم بالعدم فيتناقض القولان وقلنا في ذلك ما قلنا .

قال السائل بل تعيده الآن قلت ذلك هو قولنا في الفصل السادس من الالهيات ان الوجود لا يقال له معدوم ولا يقال له موجود بالمعنى الذي يقال للاشياء انها به موجودة بل بسلب العدم وبسيط المعنى اما سالب العدم فكما علمت واما بسيط المعنى فهو قولنا للوجود انه موجود بالوجود اى ذات لها وجود والوجود موجود بذاته لا بوجود آخر هو صفة له ولا تعجب من ذلك ولا تتعب فيه فان الابيض يقال للون والسطح ولا تنكر ذلك كما يقال جسم ابيض وسطح ابيض ولون ابيض فالجسم ابيض بسطحه والسطح ابيض بلونه الابيض واللون الابيض ابيض بذاته لا بصفة اخرى فكذلك قيل في الوجود انه موجود بذاته لا بصفة هي وجود آخر .

قال السائل فكان قصارى امرنا فيما قلت وسمعنا كان في ان ينتهي بنا الى تحصيل اسم بلا معنى قلنا بل معنى واى معنى وهو معنى سلبي ومثله يقال في صفة المبدأ الاول وينتهي اليه العارفون والعلماء بنظر طويل وبحث دقيق وهذا من ذاك القبيل، قال وكيف يصير من ذاك القبيل، قلنا جرد المعنى وحصل ما يحصل منها موجودا في التجريد وعرفه بذاته ان امكن وبالصفات السلبية اذا اعوز وبهما يكمل العلم، قال فجرد لي هذا المجرد من المطلوب بحسب هذا النظر والاسلوب فان المثال الذي تمثلت به وهو البياض في الابيض لا يتصور له تجريد فكيف تصور ذلك في الوجود، قيل فاعد لي مما لا يتجرد الى ما يتجرد هو او شبيهه في

المعنى، قال وما هو، قلت الشعاع والنور اذا رأيت نور الشمس في القمر كالبياض في الابيض وعلمت ان قوامه ليس بالموضوع الذى هو فيه فان الموضوع ينتقل عند الشعاع الواحد ويخلفه غيره في وقوعه عليه وهو واحد قائم بالمنير لا بالمستنير فتصور في ذهنك قطعه عن المنير ايضا كما تتصور قطع المعلول عن العلة ولاتنكره قد تجرد في وجوده فكان نورا قائما بنفسه فقس عليه الانفصال كما انفصل النور دون البياض عن الموضوع القابل الذى كنت لاتتصور مثله وفرضت قطعه عن المنير الذى يسهل عليك تصور مثله فاختلفت الحال وتصورت التجريد فكذلك قل في الوجود المضاف اعني وجود كذا وانتقل منه الى الوجود المطلق وجرده يتجرد واعلم انه يخالف سائر الصفات فانها كلها توجد بالموصوف وهذا يوجد الموصوف به وما يوجد به شيء آخر فهو اولى بان يوجد بنفسه فالوجود بالمجرد اولى من سائر الصفات والموصوفات وازمانه بسلب العدم كذلك ايضا فانه يسلب عن كل موجود به ولاجله اعني بالوجود ولاجل الوجود فكيف لايكون الوجود المحض المجرد موجودا وبه يكون وجود كل موجود هو بغيره بنسبته واضافته اليه وتعلقه به الذى هو علته ومعلوليته. فتخلص بهذا من شك القائلين بعرضية الجوهر وجوهرية العرض ومعلولية العلة وعلية المعلول من جهة واحدة وبمفهوم واحد فقد جل في هذا النظر مادق في نظرهم وظهر ماخفي واتضح ما اشكل وتحقق انه لاغيره.

قال السائل كل هذا قد علمته واستفدته وحصلته واستنار قلبي بنور اليقين فيه حتى انتهيت الى آخره فاما ما لايمكن غيره فكيف ولم ومن اى وجه يصح ان يقال. قلنا من جهة قريبة سهلة المأخذ ملاصقة لما انتهيت اليه، قال وما هي، قلت هذا الغير الذى يمكن ان يتصور ويعقل ويقال به أهو موجود أم غير موجود، قال موجود قلنا موجود بوجود هو صفة له فهو معلول والمعلول فلايكون علة اولى او موجود بمعنى الوجود المطلق المجرد الممثل عليه في القول والتصور ولا ثالث لهما فاخبر واعلم وقل بعد ذلك ماتفهم وتعلم والسلام.

واقول ايضا ان الوجود يعرفه العارفون بتأمل اسهل من هذا سبيلا واقرب مأخذا ودليلا من اشياء توجد بعد عدم وتعدم بعد وجود وجود او عدما مطلقين لا بالقياس الى الواحد من المعتبرين مثل ما يوجد النور فى البيت عن المصباح اذا اشتعل ويعدم اذا انطفى اوحجب بحجاب فذلك موجود يتعاقب على ماهية الوجود والعدم ولا يمكن ان يقال ان وجوده ذاته فان ذاته تخالف ذواتا اخرى مما هو موجود باق وعما يوجد ويعدم والذوات مختلفة الحقائق والوجود واحد بالمعنى بالاذهان يحكم عليه بالوجود فتكون قد حكمت بوجود ماليس هى مدركة له فوجوده عندها غير ادراكها الذى ليس هو حينئذ وفى وقت الحكم وتتصور ماهية المعدوم فى وقت عدمه فوجود الشئ وعدمه غير كونه مدركا وغير ذاته وهويته .

تم التعليق والحمد لله رب العالمين

وصلواته على سيدنا سيد المرسلين محمد النبى المصطفى وعلى اله الطاهرين وسلم تسليما .

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لمن
دعا لكاتبه بالمغفرة والرحمة ودخول
الجنة ولمن قال آمين

فهرس الاجزاء والفصول
فى الجزء الثالث من المعتبر

صحيفة

صحيفة

صحيفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة المؤرخ العلامة السيد سليمان الندوى

مدير دار المصنفين باعظم كڑه

كتاب المعتبر وصاحبه

لقد قدر الله لآل العباس مفاخر لا تمحى ؛ ومآثر لا تنسى ، فبنوا للاسلام بيوت الحكمة ، وشادوا له صروح العلم ، وخطوا له ديار الحضارة ، وعمروا له منازل الادراك ، واسسوا له دوائر المعارف ، ومنحوا اهل العلم جوائز وصلات ، وجامكيات وادرارات ، واسبغوا عليهم سوابغ النعم ، وافرغوا عليهم سجال الكرم .

قد كان العلم ترعرع فى عهد الامويين لكنه نشأ فى عهد العباسيين ، فنبغ العلماء من الحكماء ، ونقل الى العربية ما كان فى خزائن الامم من العلم والحكمة ، فاستفرغوا جهدهم فى نزح ما عند اليونان من كنوز الرموز وذخائر الدفاتر ، فربت به ارض بغداد واخضلت رباها ، ونشأ فيها من العلماء المبرزين الذين طبقوا الخافقين ، ومن الحكماء الذين رفعوا الاعلام على المشرقين فنهم فيلسوف العراقين وطبيب بغداد الفيلسوف اوحد الزمان ابو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى صاحب المعتبر .

الفلسفة التى نقلت كتبها الى العربية كان اكثرها للشائين اتباع ارسطاطاليس وكانت مختلطة بشروح الاسكندرانيين ، فنسبت آراؤهم الى ارسطو صاحب الكتاب ، فتطرق الخلل اليها من جانبين ، اولها ان انحصرت الفلسفة وآراؤها عند المسلمين فى كتب ارسطو واعرضوا صفحا عن المشارب المتعددة المختلفة فى الفلسفة ، وحسبوا المعلم الاول اماما نذا لا يدرك شأوه ولا يشق غباره غير كلمات لشيخه افلاطون ، ثم التبس عليهم افلاطونان افلاطون ايونانى شيخ ارسطو وافلاطون الاسكندرى المعروف بالإلاهى ، فعزوا الى الاول ما كان للآخر .

و ثانيهما ان اخذوا اقوال الشراح لكتب ارسطو من الاسكندر انيين واعتبروها كالنصوص لارسطو وآمنوا بها ايمانا لايزيد ولا ينقص .

واول من قام يجمع بين رأيي الحكيمين ارسطو وافلاطون المعلم الثانى الحكيم محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى المتوفى سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة له كتاب فى اغراض افلاطون وارسطاطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة ، والكتاب قد طبع فى آخر هوامش شرح حكمة الاشراق الذى طبع بايران سنة ١٣١٣ — سنة ١٣١٤ هـ .

ويرى الناظر فى هذه الرسالة ان الفارابى نسب الى الحكيمين من الآراء ما هما برآء عنه، وما ذلك الا لانه اعتمد فى النقل على الناقلين من الشراح الاسكندرانيين والالتباس بين افلاطونين افلاطون اليونانى شيخ ارسطو وافلاطون الالاهى الاسكندرى الذى مزج الدين بالفلسفة واتى بآراء كلامية مرة وصوفية اخرى وهو الذى ابدع فلسفة الاشراق الالاهى وظنها الناس انها لافلاطون شيخ ارسطو وشتان بينهما .

وعلى كل حال فالفلسفة التى تلقاها المسلمون على ايدى الناقلين من يهود ونصارى لم تكن صافية محضة فانها كانت مشوبة بآرائهم واوهن بيوت الفلسفة فلكياتها وإلاهياتها فليست اولاها الاتأويل ما كان يعتقده اليونان فى تأله الكواكب واساطيرها فجعلوها فلسفة وعبروها بكلمات فلسفية ولم يجدوا لها سلطانا من البرهان غير نزر يسير من الاوهام ، كالقول بالافلاك وحركاتها وطبائعها ونفوسها وتأثيرها فى القوى .

اما الالاهيات فليست الامن عقائد الاسكندرانيين اوكلام المتكلمين من فلاسفة اليهود والنصارى فاثولوجيا الذى قبله الناس كأنه نص ارسطو فى المسائل الالاهية ليس الاكلام الاشراقيين من الاسكندرانيين وهو الاس المرصوص للتصوف الفلسفى انخدع به العلماء حتى العالم النحرير الشاه ولى الله الدهلوى فى تفهيماته .

وهي الآراء التي دونها الفارابي في فصوصه وجعلها دينا جديدا او قل كلاما حديثا بني عليه ما باح به فلاسفة الاسلام وهي البذرة الصغيرة التي نبتت ونمت فصارت شقتين لشجرة واحدة وهما التصوف الفلسفي والإلهيات فلاسفة الاسلام وليست آراء إخوان الصفاء الا السعي الحثيث المتين، للجمع بينها وبين نصوص الدين.

ولما ضعفت دولة العباسيين وقام الفرس بملك ديلم وتستروا بالتشيع فصار في عهدهم لهذه الفلسفة سوق قائمة، وانتهض لها الحكماء ينظرون، بجاءت السلاجقة ومحوا آثار الديلم ظاهرا وباطنا ودينا وسياسة فاختفى من اختفى منهم في الجبال وزوروا فلسفة دينية باح بها الحكيم ناصر خسرو في زاد المسافر وكتبه الاخرى.

والشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن سينا البخاري قد كان ابوه ممن اجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية كما هو حكاه عن نفسه وكما تراه في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه وكذلك اخوه وكانوا ربما تذاكروا بينهم وهو يسمع وكان يجري على السنتهم ذكر الفلسفة ثم جاء الى بخارى ابو عبد الله الناتلي وكان يدعي المتفلسف ولعله كان من دعاة الاسماعيلية فأخذ ابو علي منه ما اخذ من علوم الفلسفة والرياضة ثم صرح بانه قرأ مابعد الطبيعة وهو الالهيات فلم يفهمه حتى دفع اليه كتاب لابي نصر الفارابي في اغراض كتاب مابعد الطبيعة فانفتح بهعليه ابواب العلم الالهي وهو الذي ابدع الالهيات واودعها عقائد القوم وآراء المتكلمين من الاسماعيلية ممزوجة.

هذه نبذ لكة وجيزة قد متها لينجلي ما اظلم علينا من تاريخ الفلسفة في الاسلام.

قد نقم نقاد تاريخ الفلسفة من الافرنج على فلاسفة المسلمين انهم لم يأتوا بشيء بديع، بل قضوا اعمارهم في اتباع آثار ارسطو وتصفح كتبه،

ونقل شروحه، وشرح ايجازه، حتى قال بعض الظرفاء من مؤرخي الافرنج ان ليس فلاسفة المسلمين الا الخدم من المركب الارسطاطاليسي، واني رددت هذه الفرية بمقالة كتبتها في مجلة الثقافة الاسلامية (اسلامك كلچر) قبل ذلك بسنين

والحق الصريح ان للمسلمين في الفلسفة دورتين متميزتين اولاهما من القرن الثاني للهجرة الى ايام نبوغ ابن سينا في اواخر القرن الرابع، واخراهما من ذلك الحين الى القرن الثاني عشر اي القرن الذي افل فيه نجم العقل في المسلمين وتغير الزمان بتغير الحدثان فصار فلاسفة المسلمين بعده لا في عير ولا في نفير

الدورة الزاهرة للفلسفة في الاسلام عندنا هي الدورة الاولى قبل ابن سينا فكان الفلاسفة في الاسلام يعرفون مشارب الفلسفة بأجمعها، وما تفرقوا فيها وما اجمعوا عليها، ولم يحسبوها جامدة لاتتحرك، وقاصرة لاتزيد ولاتنقص، وشريعة لاتتغير ولاتنسخ، فكان كل يرى رأيه ويبتني افكاره، وينتقي اقوال القوم وينتقد آراء الرجال ولكنهم لقبوا بالمتكلمين الأول او متكلمي المعتزلة لأنهم مزجوا افكارهم الفلسفية بشيء من آرائهم الدينية فغلب عليهم اسم المتكلمين، مثل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم من جهابذة العلم واساتذة الفضل، غير ان آراءهم ذهبت ادراج الرياح، واناخ الدهر على كتبهم بكلاكله، فلا يعرف منها خبر ولا اثر، ومابقي منها في كتب المقالات والملل والنحل نزر يسير مختل النظام، مبعثر القوام، لعبت به اقلام خصمائهم فصوروا كيف شاؤا، وركبوا كيفما ارادوا، ولاحول ولاقوة الا بالله العظيم.

فلما جاء ابو علي جمع الاشتات، وهذب الاصول ونقح الفصول ورتب الكتب والابواب، وجمع كل ما تفرق من علومهم في سفرها فل لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، كان القدماء من نقلة الاسلام وفلاسفة المسلمين ينقلونها رسالة رسالة وبابا بابا في كل فن فنقلوا وكتبوا رسائل في السماع الطبيعي واخرى في الكون والفساد وثالثة في السماء والعالم، ورابعة في الطبائع والاحداثيات، حتى انهم كانوا يفرقون المنطق بابا بابا في رسائل مختلفة

فى ايسا غوجى وقا طيغو رياس ، ورىطوريقا ، وطوبيقا ، وغيره من انواعه ، وهذا ظاهر لمن نظر فى فهرست ابن النديم وغيره من مؤرخى القدماء اوكتب سلف الحكماء .

فمن مزايا ابى على فاق بها الذين سبقوه بالعلم انه جمع هذه الفنون فى كتاب جامع وحشد هذه العساكر فى نظام واحد فوضع كتابه الشفاء . واحتذى فيه حذو ارسطو فى كتبه فجمع واوعى واثبت ونفى فجاء كتابه كأنه دائرة لمعارف الفلسفة ودع ماعزا الى ارسطو مالم يقله وما ابدع من عند نفسه ولم يرد أن يميز ماملكت يداه مما استعار من غيره فقد لامه عدوه الالد القاضى ابن رشد فى كتبه على صنيعه هذا لينجى ارسطو من عدو الفلسفة متكلم الاسلام الشيخ الامام ابى حامد الغزالى .

على كل حال هذا اول كتاب جمع انواع الفلسفة بين الدفتين ولم يزد عليه من جاء بعده الا ايجازا اواقتضابا مرة وتأويلا وتعديلا اخرى فكأنه صار كتابا لاتنسخ آياته ولا ينسج على منواله .

فجاء بعده اوحد الزمان ابو البركات هبة الله بن ملكا البغدادى فى وسط المائة السادسة فانتقد فلسفة المشائين واعتبر مسائل ارسطو واستدرك كتبه ونظر فى آرائه ودون مارأى وارتأى فى سفر عظيم سماه كتاب المعتبر .

صاحب المعتبر

هو هبة الله ، لقبه اوحد الزمان ، كنيته ابو البركات ، اسم ابيه ملكا ، كان اسرائيلى النحلة ، قال ابن ابى اصيبعة هو بلدى لان مولده ببلد ، ثم اقام ببغداد فقيل بغدادى ، والبلد كما وصف ياقوت اسم عدة مواضع واشهرها مدينة قديمة على دجلة فوق الموصل بينهما سبعة فراسخ واسمها بالفارسية شهرآباد ، ينسب اليها جماعة من العلماء ، والبلد ايضا يقال لمدينة الكرج التى عمرها ابو دلف وسماها البلد وينسب اليها بهذا اللفظ جماعة ، والبلد نسف بماوراء النهر ، والبلد ايضا يراد به مرو الروذ ، وايضا بليدة معروفة من نواحى دجيل لايعرف من ينسب اليها وذكره

وذكره السمعانى فقال هذه النسبة الى موضعين احدهما البلد اسم بلدة تقارب الموصل يقال لها بلد الحطب والمشهور بهذه النسبة جماعة ، والثانى منسوب الى بلد الكرج التى بناها ابودلف وسماها البلد .

والاقرب ان صاحبنا ولد فى بلدة تقارب الموصل ، ثم انتقل الى بغداد وسكنها فاشتهر بغداديا .

مصادرنا لاتخبرنا بسنة ولادته ، ولكن قال من هو اقربهم عهدا بل معاصره التالى الامام ظهير الدين البيهقى فى تتمته انه توفى سنة سبع واربعين وخمسمائة ، يوم مات السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه » وقال « انه عاش تسعين سنة شمسية » فان وضعنا من سنة وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ هـ ثم جعلنا السنة الشمسية قمرية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ .

ولكن القاضى القفطى قال فيه « انه عاش ثمانين سنة » فان اعتبرناه وركنا الى قوله صارت سنة ولادته سنة سبع وستين واربعمائة .

هذا اذا اخذنا تاريخ وفاة السلطان مسعود السلجوقى الذى مات ابوالبركات يوم موته كما رواه البيهقى والثقات من المؤرخين كابن الاثير وغيره سنة سبع واربعين وذكر الراوندى فى راحته (ص ٢٤٥) ان السلطان مات فى غرة رجب سنة ست واربعين وخمسمائة ، فلينظر .

حكى الشهرزورى وابن ابى اصيبعة انه اخذ العلم عن الشيخ ابى الحسن سعيد بن هبة الله المولود سنة ست وثلاثين واربعمائة والمتوفى سنة خمس وتسعين واربعمائة (طبقات الاطباء - ج ٢ - ص ٢٥٤) كان فاضلا فى العلوم الحكمية مشتهرا بها وكان فى ايام المقتدى بامر الله العباسى وخدمه وولده المستظهر بالله بصناعة الطب ، والف كتبا كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك .

قال الشهرزورى وابن ابى اصيبعة انه كان من دأب الشيخ ان لا يعلم يهوديا فلما سأله ابوالبركات ان يعلمه ابى وقال انى لا اقبل يهوديا فاحتال ابوالبركات وصادق بوابه فكان يأتى ويجلس فى دهليزه ويسمع البحث فذات يوم

كان اصحابه يتباحثون فى مسئلة من المسائل الصعبة العويصة ، فأعجزتهم ولم يدروا الجواب فاذا بابى البركات دخل الدار وحضر المجلس واستأذن الشيخ فأذن له فتكلم فى المسئلة واحسن الكلام واجاد فى الجواب واعجب الشيخ كلامه فسأله عن الحقيقة فقص عليه ما جرى عليه فقال من كانت هذه حاله لا يجوز منعه فصار من خواص تلاميذه . وقال ابن ابى اصيبعة فى ترجمة شيخه سعيد بن هبة الله (ج ٢ ص ٥٥) وكان ابو الحسن سعيد بن هبة الله موجودا فى سنة تسع وثمانين واربعمائة لانى وجدت بخطه فى ذلك التاريخ على كتابه التلخيص النظامى وقد قرأه عليه ابو البركات » وبه استنبطنا ان قراءة ابى البركات على شيخه سعيد بن هبة الله كانت حول سنة تسع وثمانين واربعمائة ولعله كان يومئذ ابن ثلاثين .

ولما قضى ابو البركات وطره من طلب العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسى (سنة ٥١٢ – ٥٢٩ هـ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة (٥٢٩) اخذ ابو البركات اسيرا ثم خلى سبيله ، قال ابن ابى اصيبعة « وكان (ابو البركات) فى خدمة المستنجد بالله » والمستنجد بالله ولد سنة ثمان عشرة وخمسمائة وخطب له ابوه بولاية العهد سنة سبع واربعين ، وبويع يوم موت ابيه سنة خمس وخمسين وخمسمائة ، وابو البركات لقى ربه سنة سبع واربعين وخمسمائة فلا شبه ان ابا البركات خدمه وهو لم يل الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ – ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ – ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ – ٥٤٧)

وهذا نص ما قاله البيهقى فيه

فيلسوف العراقين ومن ادعى انه نال رتبة ارسطو ، وكان له طبع وقاد وله تصانيف كثيرة مثل كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وغير ذلك وعاش تسعين سنة شمسية واصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعمى فى آخر عمره ، فبقى اعمى مدة وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه

وسوء

وسوء تدبيره فحبسه مدة وفى شهور سنة سبع واربعين وخمسمائة اصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه اسد فحمل من بغداد الى همذان ابا البركات فلما يئس الناس من حياة السطان خاف ابو البركات على نفسه ومات ضحوة ومات السلطان بعد العصر وحمل تابوت ابى البركات الى بغداد مع الحجاج .

ثم قال ولما اخذ ابو البركات فى مصاف المسترشد بالله والسلطان مسعود وقرب حينه اسلم فى الحال وكان من قبل يهوديا فنجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن اسلامه .

وقد جاءت فى اسلامه روايات اخر اولاها انه دخل يوما الى الخليفه فقام جميع من حضر الا قاضى القضاة فانه كان حاضرا ولم ير أنه يقوم مع الجماعة لكونه ذميا ، فقال يا امير المؤمنين ان كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى انى على غير ملته فانا اسلم بين يدى مولانا ، ولا اتركه ينتقصنى بهذا واسلم ، هذا ما رواه ابن ابى اصيبعة .

واخرى ما رواه القاضى الاكرم انه لما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولا طفه الى ان برأ فاتاه العطايا الجمة من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجمل والغنى وسمع ان ابن فلح قد هجاه بقوله .

لنا طبيب يهودى حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب اعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لا يبجل بالنعمة التى انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا لا يدخلن معه فى الاسلام وانه متى مات لا يرثنه فتضرع الى خليفة وقته فى الانعام عليهن بما يخلفه وان كن على دينهن فوقع له بذلك فلما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءا متوفرا .

وثالثها ما روى القفطي عن ابن الزاغوني ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل والى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا ولما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل اذ هو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.

فان كان ما رواه ابن الزاغوني حقا فيكون اسلام ابي البركات من حوادث سنة اربع وعشرين وخمسمائة فان الخاتون ابنة السلطان سنجر زوجة السلطان محمود توفيت في هذا السنة كما ذكره ابن الاثير في حوادث هذا السنة.

كان ابو البركات طبيبا نطاسيا يخدم الملوك بصناعته والعامة بحسن تدبيره وكم له من خوارق طبية ذكرها ابن ابي اصيبعة في طبقاته، ضربنا عنها صفحا لانها لا تعنينا، وكذلك ما دار بينه وبين معاصره ابن التلميذ الطبيب من المشاجرات.

وكان يجلس للتدريس، فيتصدر في حلقة اصحابه فتخرج بعض ذوي الشان بتعليمه، ومنهم الشيخ يوسف والد موفق الدين عبداللطيف البغدادي وجمال الدين بن فضلان، وابن الدهان المنجم والمهذب بن النقاش وغيرهم وكان عمي في آخر عمره، فكان يملي على اصحابه.

اما كتبه فاجلها كتاب المعتبر قال ابن ابي اصيبعة وله من الكتب كتاب المعتبر وهو من اجل كتبه واشهرها في الحكمة، ومقالة في ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا الفها للسلطان المعظم غياث الدين ابي شجاع محمد بن ملكشاه، واختصار التشريح اختصره من كلام جالينوس ولخصه باوجز عبارة، وكتاب الاقراباذين ثلاث مقالات، مقالة في الدواء الذي الفه المسمى برشعثا (قلت يقولون اصلها برء الساعة) استقصى فيه صفته وشرح ادويته، مقالة في معجون آخر الفه وسماه امين الارواح. رسالة في ماهية العقل

وذكر له البيهقي كتابين كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وقال له

غير

غير ذلك ولم يسم غيرهما .

كتاب المعتبر

هذا كتاب جليل الشان عظيم القدر لم ينسج على منواله ، عرف العلماء قدره واعطوه حقه من الاكرام والتبجيل ، قال القاضي الاكرم جمال الدين القفطي وكان موفق المعالجة ، لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشان واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر ، اخلاه من النوع الرياضي واتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهي ، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشان في هذا الزمان .

ذكر الشهرزوري الامام فخر الدين الرازي فيما قال فيه ان اكثر الشبه التي اورد (الرازي) على الحكماء لأبي البركات اليهودي . وان كان فيه غض من شان الامام لأن الشهرزوري كان اشراقيا كان لايحب الامام فأكثر فيه من الطعن المبرح ، ولكن هذا يرفع شان ابي البركات ، ويعلي قدره فان النكت التي اودعها كتابه اصبحت موقع قبول عند الامام .

وقد اكثر متكلم الاسلام العلامة ابن تيمية الحراني ذكره في كتابه القذالنادر ، الرد على المنطقيين ، وكتابه ، العقل والنقل ، ذكر في الثاني فقال « فقال ابوالبركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا ،، (٢ - ٨٤) وكذلك نقل العلامة فيه ماحكى ابوالبركات في المعتبر من المقالتين عن غيره بل عن القائلين بقدم العالم (٢ - ٨٣) وقال واعترض ابوالبركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم وابوالبركات لما كان معتبرا لما ذكره ائمة المشائين لايقلدهم ولايتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وامثاله ،، (٣ - ٣ ٢٢) ثم ذكره في هذا الكتاب في صحيفة ١١ من الجزء الثاني ،في صحيفة ٢٥٧ - من الجزء الرابع

وكذلك ذكره فى كتابه منهاج السنة ومدحه بكونه اقرب الى السنة والحديث فقال « ولكن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلابية ، وابو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث » (١ – ٩٨) وقال قبل ذلك « واما ابو البركات صاحب المعتبر ونحوه فكانوا بسبب عدم تقليدهم لاولئك وسلوكهم طريقة النظر العقلى بلا تقليد واستنارتهم بأنوار النبوات اصلح قولا فى هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردا جيدا » (١ – ٩٦)

ثم ذكره فى صحيفة ٩٩ و١٨١ من الجزء الاول .

وقال العلامة فى كتابه الاول الرد على المنطقيين « وابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله لأنهم يقولون انما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولالقول معين (٩٩ من نسخة دار المصنفين) وقال « وهى العقول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك كالسهروردى المقتول وابى البركات وغيرهما (١٢١) وقال فى مسئلة جواز قيام الحوادث بالقديم « ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبى البركات (٢٤٠) وقال فى موضع آخر منه « وعلى طريقهم مشى ابو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله (٢٩٢) وقال فى مسئلة الصفات « ولهذا لما تفطن ابو البركات لفساد قول ارسطو أفرد مقالة فى العلم وتكلم على بعض ما قاله فى المعتبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامر اعظم مما ذكره ابو البركات (٤٥٤) ثم قال « ويجوزون حوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخريهم كأبى البركات خالفوهم فى اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لاخوانهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفى ذلك » (٤٠٦) وآخرما قال « وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل فى القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقدرته كأحد القولين اللذين ذكرهما

ابو البركات واختاره (٤٥٧)

ولأبى البركات اياد بيضاء فى نقد المسائل الطبيعية وايرادات صحيحة على الطبيعيات فقد كان الناس يعتقدون ان الطبيعيات كالالهيات والمنطقيات جامدة لا تنمو مسائلها ولا تزيد على ما علم منها من قطمير ، وهذا ظن فاسد كشف عنه ابو البركات الستر وازاح عنه الظلم ، فعرفنا ان سبيل المسائل الطبيعية التجربة والاختبار لا التقليد والاقتداء الأعمى .

كان الحكماء يقولون ان السكون بين الحركتين المستقيمتين لازم ، وبه انكروا حركة الأفلاك حركة مستقيمة ذهابا وايابا لأنه يستلزم السكون وسكون الأفلاك جالب لفساد العالم ، فتعرض له ابو البركات وقال فى جزء الطبيعى فى مباحث الحركة .

« واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لأنا لو فرضنا حجراعظيما هبط من علو كالرحى مثلا فلقى فى طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمرة أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة ، او كانت هى عند لقائها له توقفه فتكون نواة التمرة قد اوقفت حجر الرحى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل » .

هذا نص ابى البركات فغير الناقلون عنه عبارته ونقلوه كما تراه فى شرح هداية الحكمة للفاضل الميبذى (فصل فى ان الفلك يتحرك على استدارة دائما) والشمس البازغة للعلامة محمود الجونفورى (ص ٩٠ - فى مباحث الحركة طبع المصطفائى) وهذه الحجة ناطحها الناطحون من جبابرة الحكماء فأجاب عنها المحقق الطوسى وغيره وذكره الامام ابن الخطيب وحاكم بين المثبتين والنفاة ثم قال وحجة نفاة السكون كأنها اقوى (١ - ٦٢١ من المباحث المشرقية طبع دائرة المعارف » .

قد نقل الفاضل الميبذى فى شرحه من آرائه السديدة فى الطبيعيات ماترتاح اليه النفوس وتسلمه العقول ، فقال فى فصل، ان الفلك قابل للحركة المستديرة (ص

٧٤) وقال ابو البركات البغدادى وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا فى زمان فذلك الزمان الذى تقتضيه ما هيتها يكون محفوظا متحققا فى جميع الحركات الثلاث (اى حركة عديم الميل وحركتى ذى الميل الاقوى والاضعف) وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيجب ان تشترك الأجسام الثلاثة فى ساعة واحدة لأجل اصل الحركة وهى زمان حركة عديم الميل ويكون الخ، وقد اجاب عنه المحقق الطوسى فما اصاب، وما قال ابو البركات واضح لذى عينين كالشمس فى رابعة النهار.

ثم نقل الفاضل الميبذى فى شرحه رأيه فى حدوث العيون والقنوات فقال «قال ابو البركات فى المعتبر أن السبب فى العيون والقنوات وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الأهوية والأبخرة المنحصرة فى الارض لا مدخل لها فى ذلك واحتج بأن باطن الارض فى الصيف اشد بردا منه فى الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوات ومياه الآبار فى الصيف ازيد وفى الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على مادلت عليه التجربة» ثم قال الفاضل الميبذى «ان السبب الذى ذكره صاحب المعتبر معتبر لامحالة (ص-١٠٢)

فيرى القارئ مما تلوت عليه من اقتباسات الكتب المعتبرة ان لصاحب المعتبر آراء صائبة ومسائل صحيحة استجادها ذوو العلم واستحسنها الذين يبتغون الصواب ولا يتعصبون للأحزاب.

قال ابو البركات فى مقدمة كتابه «انه الف هذا الكتاب اغلبا اجابة لرغبة كبير تلامذته وقد يهمهم الذى هو كاتبه ومستمليه، والذى تصفح تعاليمه وراجع فى علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه».

ولم يسم كبيره الذى فعل، ولكن ابن ابى اصيبعة حكى عن الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادى صاحب الاعتبار وكان والده من تلامذته فيما ذكره عن ابن الدهان المنجم تلميذ ابى البركات انه قال «كان الشيخ ابو البركات

قد عمى فى آخر عمره وكان يملى على جمال الدين بن فضلان وعلى بن الدهان المنجم وعلى يوسف والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف وعلى المهذب ابن النقاش كتاب المعتبر » طبقات الاطباء (ج . ص ٢٨٠ - مصر) .

وكانت ترى انصاره من العلماء تجدله اعداء قال ياقوت فى معجم الادباء كان ابن التلميذ هبة الله من افاضل الاطباء واوحد الزمان ابو البركات فى خدمة المستضيء بأمر الله وكان بينهما شنآن وعداوة ثم ذكر واقعة تدل على ان ابا البركات اراد الحيلة على معاصره فخاب ، (٧ - ٢٤٤) .

وقد برز الى ابى البركات من كماة العلم وحماة ارسطو ظهير الدين على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فاراد أن ينقض ما بناه ابو البركات فوضع كتابا سماه المشتهر فى نقض المعتبر الذى صنفه الحكيم ابو البركات ، ذكره فى قائمة كتبه التى عددها سنة ٥٤٩ هـ (ياقوت فى معجم الادباء - ٦ - ٢١٢) ولاعلم لى بوجوده فلا اعرف منزلته ، قال الشيخ ابو البركات فى مبتدأ كتابه .

اما بعد حمد الله على نعمه التى حمده من افضلها وشكره على آلائه التى شكره من اتمها واكملها ، فاننى اقول مفتتحا لكتابى هذا ان عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى غير اهله ولا الى اهله فى غير وقته ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم ، وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الاعمار ينقلون العلوم من جيل الى جيل بأسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع منها شيء ولا ينسى . ولا يقع الى غير اهله فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين اخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها لتنحفظ فيها العلوم وتنتقل من اهلها

الى اهلها فى الازمان المتباينة والاماكن المتباعدة ، واستعملوا فى كثير منها الغامض من العبارات ، والخفى من الاشارات الذين يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم . صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر فى تناقص العلماء وقلتهم فى جيل بعد جيل اخذ المتأخرون فى شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف خالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين . فلما قدرلى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التى شرحها وصنفها المتأخرون كنت اقرأ كثيرا واكب عليه اكبابا طويلا ، حتى احصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة الى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، واعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبينة ، فكنت اجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها . والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر لبعض من القدماء فى اقاويلهم ، ويحصل باشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك مالم يقل اولم ينقل ، وكان ذلك جميعه لاينضبط بالحفظ بل بتعليق فى اوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل . فاطلع على تلك الاوراق من رغب فى تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدرمن وقوعه الى غير اهله ممن يقبل اويرد ما فيه . اوشيئا منه بجهل وقلة تأمل . فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لايسهل تضييعه مع تكرار الالتماس ممن يتعين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب فى العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والالهية وسميته بالكتاب المعتبر لأنى ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه . وتممته لاما نقلته عن غير فهم ، او فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق

فيما

فيما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولا خالفت صغير الصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلامذتي وقد يهم الذي هو كاتبه ومستمليه والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وتقدمت على ما ضمنته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها انها قوانين الانظار وعروض الافكار ، واحتذيت في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطوطاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت في كل مسئلة آراء المعتبرين من الحكماء ، والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الرأى ، واوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ، ثم تعقبتها بالاعتبار واعتمدت من جملتها على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان ، وانتصر وثبت بالدليل والبرهان – ورفضت ما عداه كائنا ما كان،ومن كان كما يظهر لتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذرى في البيان وحجتى في الحجة وبرهانى في البرهان وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللذين اذا نقل الكاتب منهما اصاب او قابل بهما صح الكتاب . ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق .

والكتاب يحتوى ثلاثة انواع من فنون العلم المنطق والطبيعيات والالهيات كما قال القفطي وكما سمعت ذكره في مقدمة الكتاب لصاحبه نفسه ، ومن هنا يعرف خطأ الحاج خليفة حيث قال ،كتاب المعتبر لابى البركات في المنطق ولعله لم يصل اليه الاجزؤه الاول في المنطق .

فالجزء الاول من الكتاب في المنطق وبه افتتح كتابه ، واحتذى فيه حذو ارسطو في كتابه في المنطق ، ولم يتبعه اتباع الاعمى لقائده بل اصلح ما افسده ، وصوب ما اخطأ فيه ، واتى بما اخلاه ، وتقدم مقدمة تدل على انه يعرف قدر المنطق ومسيس الحاجة اليه ومقدار الحاجة ، ولم يبالغ في مدحه مبالغة المتأخرين،فكأنهم يحسبونه سحرا او طلسما لتصحيح الافكار ، وقد وصف المصنف

المنطق فى مقدمته فنعم ماقال « انها قوانين الانظار وعروض الافكار » فوصف المنطق بكونه عروض الافكار كشف عن حقيقة الامر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها .

وجزؤه الاول هذا فى المنطق يحتوى خمس مقالات فى فنون من المنطق مفترقة ، وكل مقالة تنقسم الى فصول ، فالمقالة الاولى منه فى الحدود ومقدماتها وهو عبر عنها بالمعارف وتصور المعانى بالحدود والرسوم ، وفيها ستة عشر فصلا وقال فى خاتمة المقالة الاولى « وقد بقى فى امر الحدود ابحاث تأتى فى المناسبات بينها وبين البراهين وهى اكثر ما امعن فيه المتقدمون فى الكتب المنطقية فى كلامهم فى الحدود فلذلك تكلموا فى الحدود بعد كلامهم فى البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ، ومن استوفى فيه قولا فانما اورده فى العلم الكلى » .

ثم المقالة الثانية فى العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب فى سبعة فصول ، فتكلم فى هذه الفصول فى الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية واقسام القضايا ، واتبعها مقالته الثالثة فى علم القياس فى سبعة عشر فصلا وفصلها الاول فى تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم مجهول ، وتكلم فى هذه المقالة فى الاشكال وطرق نتائجها ، ثم المقالة الرابعة فى سبعة فصول فى علم البرهان وفيها ذكر اقسام المقدمات ومطالب العلوم ، وآخر هذا الجزء المقالة الخامسة فى طوبيقا وهو كما قال المصنف على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل .

وقد اعطى المصنف حق البحث فى الحدود وتحقيق الذاتى والعرضى ، واشكال القياس وقد استجاد الشيخ الحافظ ابن تيمية اقواله فيها فى كتابه الرد على المنطقيين .

والجزء الثانى من الكتاب فى الطبيعيات ولجزئه هذا مزايا خاصة لا تكاد

توجد في غيره من الكتب والاسفار والذي راقني من أمره انه تيقن يقينا جازما ان الطبيعيات امور تجربية مشاهدة محسوسة يكون الحق فيها لما ينصره ناصر الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس البحث والظن الصرف وجعل الكليات بغير الاستقراء والفحص عن الجزئيات فلذلك تراه يصف الطبيعيات وصفا شذفيه عن القوم . فقال في الفصل الاول في تعليم العلوم وتعلمها « المتعلمون للعلوم من يتعلمون بالطبع والاتفاق ، وقد يتعلمون بالقصد والارادة ، والمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الاذهان والعقول والافكار في موجودات الاعيان ومتصورات الاذهان وتكرار النظر فيها وتكررها عليهم ، وبذلك يكون الأحداث اعرف من الصبيان ، والشيوخ من الشبان ؛ ويزداد الانسان يوما فيوما وساعة فساعة في مدة بقائه معرفة من هذا القبيل خاصة . واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستخبار والاخبار ، والتأمل والاعتبار ، واعمال الاذهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذي بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لاسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكلي بجزئياته والمركب ببسائطه ، والبعيد بما يليه من القريب » الخ .

ثم قال في الفصل الثاني بعدما اوضح حقيقة الطبع والطباع وخواص الاشياء وآثارها « العلوم الطبيعية هي العلوم الناظرة في هذه الامور الطبيعية فهي الناظرة في كل متحرك وساكن وماعنه وما به وما اليه ومافيه الحركة والسكون والطبيعيات هي الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحوالها وما يصدر عنها من حركاتها وانفعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لأظهرها فاظهرها اولا ، ويترقى منه الى الاخفى فالاخفى ، والاظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم » الخ .

ولذلك نراه يعول على المشاهدة والاعتبار اكثر من تعويله على القياس

وجعل الكليات ؛ ولنضرب لذلك امثلة من كتابه .

١ ـ كل يعلم ان الآراء فى الآثار التى ترى على وجه القمر مختلفة ، فقال صاحبنا «والآثار التى توجد فى القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس فيه كما يرى فى المرآة لصقالة وهو شكل الارض. ....» ثم نقل آراء اخر ورد عليها « ثم قال » ولم يحصل لمن تقدم فى ذلك قول يعتد به « ثم قال » فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة فى القمر مخالفة الجوهر لجوهر باقيه والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا الان العيان لا يدفع »

(٢) وكذلك قوله فى المجرة فقد رد على من قال انها آثار فى جونا من اعالى الهواء وكرة النار ـ وقال « فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية تصغر آحادها عن منال ابصارنا وجملتها فى الفلك كالآثار فى القمر » واستدل عليه برصد مكانه .

(٣) قال فى الفصل السابع من الجزء الثانى فى حركات الافلاك والكواكب « قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة .... ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب فى الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والا فالذى يشاهده البصر انما هو حركة الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجوهر والاحاطة فلا تختلف نسبته الينا فى الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر ... » ثم قال بحركات الافلاك بدليل آخر .

(٤) قال فى الفصل الحادى عشر فى الجبال والبحار والاودية والانهار والعيون والآبار ، فجعل فى تكون كل منها رائده النظر والمشاهدة وطول التجربة الصادقة ، وخالف من خالف ولم يبال بما فعل والحق ان الحق معه .

فقال فى تكون الجبال « لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتموج صارت الارض تتحرك

اجزاؤها في قعر الماء بحركته فتتميز بالماء وتتصل بـه اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له في حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضاف اليه اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المختلطة بالماء فيزداد عظما بعد عظم ويرى هذا في مياه وفي مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيانهم القواق الماء الجاري نرى التر ومايشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلما بقيت حتى تصير صخرا .

ثم ذكر كيف يصير البر بحرا والبحر برا فقال « فاذا علت الارض مال المياه الى ما يليها مما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه ، وتنزح الماء البحرية والبطاحية والآجامية على طول الزمان باسباب سماوية من حركات الكواكب والرياح الموجة فتنتقل من مكان الى مكان وتنكشف ارض وتتغطى اخرى كما تراه الآن في ارض النجف فانا نجد آثار حدود الماء في احرائه كأن زمانها لم يبعد فكذلك الجبال في كل ارض » .

ذكر الرياح واسباب حدوثها وماذكره منها القدماء من ارتفاع الاجزاء الارضية والدخانية وهبوطها ، ثم اتى بما ذكره المتأخرون مما يعرض لبعض اجزاء الهواء فينقلب الهواء برودة وحرارة ويصعد بعضها ويهبط بعضها ثم قال « ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط خركاه فحملتها صاعدة في الجو واقلتها عن الارض بقدر قامة الرجل ثم سقطت » .

ثم قال « ولم نر للقدماء قولا في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به متأمله » ثم فصل مارآه في هذا الباب .

ه ـ وذكر اسباب حدوث العيون فقال « قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويتصل ذلك على الدوم والدوور ويرد عليهم بنزوح العيون ويبس الآبار وانقطاع الاودية والانهار اذا قلت الثلوج والامطار وزيادتها بزيادتها ونقصانها

بنقصانها ، ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج فى زيادة الماء فى العيون والآبار واستدامته » ثم ذكر ما ناظره به مناظر فى مرج همذان وما رد به عليه واسم الله ما قال هو الصواب ، وقد اثبتت الحكمة الحديثة صدقها .

٦ ـ ذكر ذوات الاذناب واسباب حدوثها وذكر ما شاهده وما حققه بتكرار المشاهدة .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض وكتابه الطبيعى هذا منقسم على اجزاء الجزء الاول فى المطالب التى تكلم فيها ارسطوطاليس فى كتابه المعروف بالسماع الطبيعى وتحقيق النظر فيها ، والسماع الطبيعى هو الذى نقوله الآن مايعم الاجسام . ثم الجزء الثانى يشتمل على المطالب التى تكلم فيها ارسطوطاليس فى كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيها . واراد بالسماء والعالم ماتريده بالعنصريات والفلكيات والجزء الثالث من العلم الطبيعى يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب ارسطوطاليس فى الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها . والجزء الخامس منه فى النبات والحيوان وختمه بكلامه فى الجن والارواح . والجزء السادس منه هو كتاب النفس واطال فيها البحث اطالة لم ترعند غيره واتى فيه بعجائب العلم ، وغرائب النظر ولعله كتاب مستقل اظنه هو الذى ذكره البيهقى فقال له كتاب النفس والتفسير ، وبه تم كتابه فى الطبيعى وان كان مستقلا فهو كتابه الثالث فى النفس فترى فى كتابه هذا انه يورد ما قاله ارسطو ومتبعوه اولا ثم يحقق فيه النظر . ويثبت ويرد .

ويتلوه كتابه الرابع كما هو مكتوب على النسخة بهذه العبارة «الجزء الرابع من الكتاب المعتبر » افتتح كتابه هذا بحد العلم فقال هو صفة اضافية للعالم الى المعلوم وبه يلوح ان ما اختاره بعض المتأخرين فى حد العلم هو من بركات أبى البركات وكتابه هذا مفرق على مقالتين بحث فيهما عن موضوع هذا العلم والمبدأ الاول وصفاته والحدوث والقدم وبداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول والعقول والنفوس ، وانه ناطح فيها كباش العلماء ونصر فيها الحق .

واتى

وانى بدلائل كل حزب واطال البحث فى الحدوث والقدم وهو الذى بدأ ما ثناه الحافظ الامام ابن تيمية بقوله بتسلسل الاشياء من غير بداية ، لا اول لها .

ثم هو ابطل اصلا عظيما من اصول الحكماء وهو الذى يعبرون عنه بكلمة صغيرة القدر كبيرة الضرر « ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » ثم ابطل اصلهم الثانى القائل ان القديم لايكون محلا للحوادث ، ثم هدم اساسهم الثالث ان الله تعالى ليست فيه صفات زائدة وابطل تحديد العقول فى العشرة ، و ذلك العقول هى الأرواح والملائكة .

هذا مجمل مابدا لى فى شأن المعتبر وصاحبه .

اما النسخ التى امامنا فهى نسخة كاملة طلبتها دائرة المعارف العثمانية هذه من استانبول ، وهى صورة شمسية (فوطو غرافية من الاصول التى هى فى خزائن استانبول والذى يظهر من أمرها انها كلت من نسختين مختلفتين اولاها فى قطع كبير خطها خفى يقرأ بالمشقة ، وثانيتها فى قطع صغير جلى خطه ، فالجزء الاول الذى فى المنطق والجزء الثالث الذى فى الالهيات هما من النسخة الخطية الثانية ، فالجزء الاول نقل شمسيا من خزانة لاله لى عدد النسخة ٢٥٥٧ وعلى لوحها ختم السلطان سليم خان ، اوراقها ٢٦٤ والجزء الثانى الذى فى العلم الطبيعى منقول من خزانة اسعد افندى رقم النسخة ١٩٣١ ، اوراقها نحو–٢٥٠ وقيد فى آخرها واستتب لمن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحرير هذا القسم يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم فى الخانقاه الخاتونى المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتى وتيسر لى مقابلة هذا القسم عن آخره ببلدة سراى الجديدة ، وتيسر الفراغ عنها فيها يوم السبت الثانى عشر من جمادى الاولى سنة اربع واربعين وسبعمائة وهواليوم الذى توجهنا عن سراى الجديدة غرة غده يوم الاحد الى بلدة ترم على نية التشرف بالاردوى الاعظم » .

وقد كتب على صفحة اخيرة فى مبتدأ هذا الجزء الاول وهى آخر القسم الاول

من الكتاب واخذت صورة الصفحة فى اول الجزء الاول

فرغ من كتابة هذا القسم من استكتبته هذا الكتاب ظهر يوم الثلاثاء الثامن من ذى الحجة لحجة اثنتين واربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم فى الخانقاه الخاتونى المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتى وفرغنا نحن عن مقابلة هذا القسم من الكتاب المنتسخ هذا منه يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة لحجة ثلاث واربعين وسبعمائة بسرانجق (؟) وهو اليوم الثانى من موفدنا عليه متوجهنا الى سراى »

فيلوح بهذا ما كان من شدة الرغبة لعلمائنا القدماء الى طلب العلم يلازمهم فى حل وتر حال ولا يستقر لهم بغيره قرار .

وللكتاب نسخة خطية اخرى فى الخزانة الآصفية جلبتها من استامبول وملكتها .

سليمان الندوى

دار المصنفين اعظم گڈه

يولايو سنة – ١٩٣٧ م

خاتمة الطبع

الحمدلله الذی انطق الانسان وعلمه البيان والصلاة والسلام على رسوله الذى أوتى جوامع الكلم عالى المرتبة رفيع الشأن ـ وآله الاتوياء بالحجة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيغ والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الثالث من كتاب المعتبر لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ ه وهو قسم الالهيات والحقنا بجزئه هذا الكتاب مقالة علمية تاريخية للاستاذ الجليل العلامة السيد سليمان الندوى مدير دار المصنفين باعظم كده على كتاب المعتبر (كتاب المعتبر وصاحبه) ليمعن الناظر فيها ويطلع على حقائق هذا الكتاب ودقائق معانيه ويتشرف باحوال المصنف وفضائله العلمية التى سبق بها اقرانه .

واعتنى بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوى الحضرمى ومولانا محمد عادل القدوسى والكاتب الحقير رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه ثانية مولانا العلام الاستاذ الشهير السيد مناظر احسن الجيلانى رئيس العلوم الشرعية فى الجامعة العثمانية وعضو شرف لدائرة المعارف ـ فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والقدرة .

واعلمنا لنسخة استانبول ـ صف ـ ولنسخه لالالى ـ ل ـ ونسخه كوپريلو كو ـ ولنسخة اسعد افندى ـ سع ـ وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دارالعلوم بالاستانة باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخه مقروءة على المصنف وفى وسطها هذه العبارة بخط جديد (عورض بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك فى شهورسنة ست وخمسين وخمس مائة والحمدلله حق حمده كما هو اهله) واما نسخة لالالى واسعد افندى فقد اخذ منها العكس الشمسى بمساعدة الدكتور سالم الكرنكوى مصحح دائرة المعارف .

وذلك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول العلية الاسلامية العثمانية تحت ظل دولة السلطان ابن السلطان حضرة الملك المعظم مظفر الممالك

سلطان

سلطان العلوم (مير عثمان علی خان بهادر) لازالت شموس دولته ساطعة باهرة

وهذه الجمعية تحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب السير حيدر نواز جنگ بهادر رئيس الوزراء للدولة الآصفية ونائبه النواب المستطاب مهديار جنگ بهادر ـ وتحت اعتماد النواب المعلى الالقاب مهدی يار جنگ بهادر وزير المعارف والمالية وعميد دائرة المعارف والنواب ناظر يار جنگ بهادر ركن العدلية وشريك العميد ـ وتحت ادارة السيد الهمام المدقق مولانا المكرم المعظم السيد هاشم الندوی مدير دائرة المعارف العثمانية لازالت شموس افاداتهم طالعة وبدور افاضاتهم ساطعة .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله سيد المرسلين وآله الطاهرين واصحابه الطيبين .

وانا احقر عباده الراجين

السيد زين العابدين الموسوی غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

فهرس المصطلحات

«المعتبر» المجلد الثالث

وضعه:
فتحعلى اكبرى

ملاحظات

على الاجزاء الثلاثه من كتاب المعتبر

ج ۱

ص ۷، س ۱۹ «القايل» و الصواب «القابل».

ص ۱۹، تعليقة س ۲۳ «ققنس» لعل الصواب «قفنس» معرب كيكنوس اليونانية (Kyknos) و معناه في اللغة العربية البلشون او مالک الحزين و هو طيرماء ابيض ذکره صاحب حياة الحيوان في مالک‌الحزين. و به يضرب المثل عند الغربيين في صفاء البياض و رقته.

ص ۱۲۲، س ۳ «الواجبة» و صوابه «الموجبة».

ص ۲۳۳، س ۱۷ «العرض» و الصواب «الغرض».

ص ۲۴۶، س ۱۶ «بياناً» و الصواب «ثباتاً» (راجع ابن سينا، الشفا، الجدل، قاهره ۱۹۵۶، ص ۱۵۲ س ۸).

ص ۲۷۳، س ۱۰ «المحمولات» و الصواب «المحمودات».

ج ۲

ص ۳، س ۴ «المحمل» و الصواب «المجمل».

ص ۱۱، س ۱۳ «وللزوال و الاستبدال هوالجسم» لعل الصواب «للزوال و الاستبدال هوالجسم».

ص ۱۲۸، س ۲ «البطائع» و الصواب «الطبائع».

ص ۱۲۸، س ۸ « ل » و الصواب «هل».

ص ۱۲۸، س ۱۱ « فا ا » و الصواب « فاما».

ص ۲۴۵، س ۹ «لهما» و الصواب « لها ».

ص ۲۶۶، س ۲۲ «ققنس» لعل الصواب «قفنس» كما اشرنا اليه آنفاً.

ج ۳

ص ۲۸، س ۱۰ «نهاياتها» و الصواب «نهايتها».

ص ۱۵۶، س ۲۱ « المبتدا» و الصواب « المبدأ».

ص ۱۶۱، س ۱۷ «فتعود» و الصواب «فنعود».

فهرس المصطلحات

ج ٣(المعتبر)